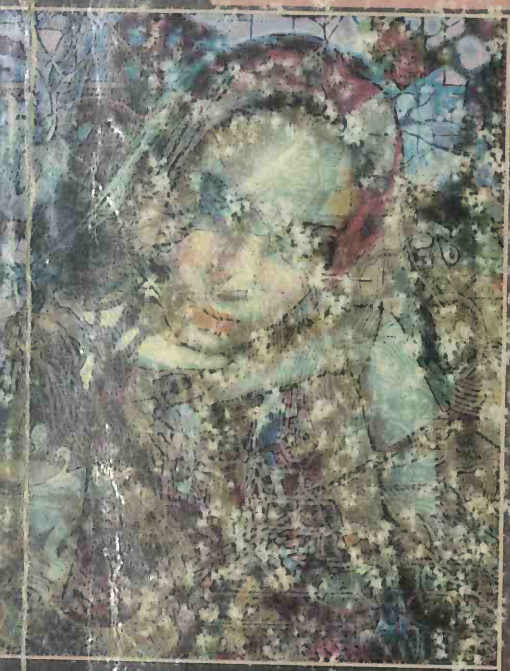
liantul social



CLAUDE DUBAR

CRIZA IDENTITAŢILOR

Interpretarea unei mutaţii

II 354.446

Ştiinţa

BIBL. CENTR. UNIV.
„M. EMINESCU" IAŞI
II 354. 446

BCUIAŞI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

BCUJASI CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

DE ACELAŞI AUTOR:

Les classes sociales au Liban, Paris, Presses de la Fondation nationale des sciences politiqes, 1976 (împreună cu Selim Nasr).

Formation permanente et contradictions sociales, Paris, Éditions Sociales, 1980.

Besoins de formation continue et crise économique, Presses Universitaires de Lille, 1981, în colaborare.

La formation professionnelle continue, Paris, La Découverte, coll. „Repères", 1985, ed. a 3-a, 1996; ed. a 4-a, 2000.

La formation professionnelle continue en France (1970–1980): une évaluation sociologique, 2 vol., Paris, Aux Amateurs de livres, 1986.

L'autre jeunesse, jeunes stagiaires sans diplômes, Presses Universitaires de Lille, 1987, în colaborare.

La socialisation: construction des identités sociales et professionnelles, Paris, Armand Colin, coll. „U", 1991, ed. a 2-a, 1995; ed. a 3-a, 2000.

Analyser les entretiens biographiques. L'exemple des récits d'insertion, Paris, Nathan, coll. „Essais et recherches", 1997 (împreună cu Didier Demazière).

Sociologie des professions, Paris, Armand Colin, coll. „U", 1998 (împreună cu Pierre Tripier).

La promotion sociale en France, Lille, Presses Universitaires du Septentrion (ed. împreună cu Charles Gadéa), 1999.

BCU Cluj / UNIVERSITY LIBRARY

liantul social

320396

CLAUDE DUBAR

CRIZA IDENTITĂŢILOR

Interpretarea unei mutaţii

ACU

350370
B.C.U. IASI

BCU IASI / CENTRU UNIVERSITY LIBRARY

Ştiinţa, 2003

CZU 316.4.001.361
D 86

Ediția se publică în cadrul Proiectului de traduceri cu suportul Fundației Soros-Moldova și al Institutului pentru o Societate Deschisă – Budapesta.

Redactor: *Eugenia Boicu*
Corectori: *Mariana Belenciuc, Elena Pistrui*
Redactor tehnic: *Nina Duduciuc*
Machetare computerizată: *Jana Postolachi*
Coperta și concepția grafică a colecției: *Ion Severin*

Traducere din limba franceză: *Gheorghe Chiriță*

Întreprinderea Editorial-Poligrafică *Știința*,
str. Academiei, nr. 3; MD-2028, Chișinău, Republica Moldova;
tel.: (3732) 72-96-16, fax: (3732) 73-96-27;
e-mail: prini@stiinta.asm.md

Difuzare: Societatea de Distribuție a Cărții *PRO-NOI*
Republica Moldova: str. Alba-Iulia, nr. 23/1; MD-2051, Chișinău;
tel.: 51-68-17, 51-57-49; e-mail: pronoi@moldtelecom.md;
www.pronoi.md
România: str. Ing. Pandele Țărușanu, nr. 13; Sector 1; București;
tel.: (021) 222-69-35; tel./fax: (021) 222-69-38

Toate drepturile asupra acestei ediții aparțin Întreprinderii Editorial-Poligrafice *Știința*

Descrierea CIP a Camerei Naționale a Cărții

Dubar, Claude

Criza identităților: Interpretarea unei mutații / Claude Dubar. – Ch.: *Știința*, 2003 (Combinatul Poligr.). – 232 p. (Col. „Liantul social").

ISBN 9975-67-329-5

316.4.001.361

© *Presses Universitaires de France*, Claude Dubar, *La crise des identités: L'interprétation d'une mutation*. 2000
© Î.E.P. *Știința* pentru ediția în limba română. 2003
© Traducere: *Gheorghe Chiriță*.2003

ISBN 9975-67-329-5

15. APR. 2003

CUPRINS

Introducere.....7
Identităţi, identificări şi forme identitare.....7
Sociologii şi identitatea socială.....12
Despre noţiunea de criză.....15
Demersul cărţii.....17

1. DINAMICI ISTORICE ALE FORMELOR IDENTITARE.....19
Istoricitatea formelor identitare.....19
Procesul de civilizare şi dinamica identităţilor Noi–Eu (Elias).....21
Procesul de raţionalizare: forme comunitare şi societare (Weber).....32
Procesul de eliberare şi conştiinţa de clasă (Marx–Engels).....42
Diversitatea traiectoriilor şi a identităţilor muncitoreşti.....51
Concluzie.....54

2. DINAMICILE FAMILIEI ŞI CRIZA IDENTITĂŢILOR SEXUATE.....59
Procesul de emancipare a femeilor.....59
Marile dezbateri ale sociologiei familiei.....71
Relaţia amoroasă şi mizele identitare.....80
Despre divorţ şi identităţi narative.....88
Concluzie.....91

3. CRIZA IDENTITĂŢILOR PROFESIONALE.....93
Procesul de modernizare: raţionalizare şi distrugere creatoare.....94
Evoluţia slujbelor: cazul francez.....98
Transformările muncii: tendinţe şi incertitudini.....102
Criza identităţilor categoriale de meserie.....113
Identităţi în câmpul muncii, conflicte sociale şi raporturi de clasă.....116
Concluzie.....120

4. RELIGIE, POLITICĂ ŞI CRIZA IDENTITĂŢILOR SIMBOLICE.....125
Procesul de privatizare a religiosului: dezinstituţionalizare?.....126
Criza reperelor, referinţe şi clivaje politice.....131
Impoliteţi, delincvenţe şi criza legăturii sociale.....134

BCU CLUJ / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

Crizele militantismului şi ale reprezentării partizane....138
Mutaţiile reprezentării politice....142
Identităţi simbolice şi medieri politice (1968–1998)....146
Concluzie....153

5. CONSTRUCŢIA ŞI CRIZELE IDENTITĂŢII PERSONALE....155
Fenomenologia crizelor de identitate....156
Alternativa: retragere în sine sau convertire identitară....159
O teorie psihologică a identităţii personale?....164
O concepţie a identităţii personale: subiectul care învaţă?....169
Procese identitare şi traiectorii de imigraţie....176
Identitate personală şi parcursuri individuale....180
Identitate narativă: limbajele identităţii personale....191
Concluzie....203

Concluzie generală....206
Referinţe bibliografice....215

BCUIASI CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

Introducere

Am şovăit îndelung înainte să păstrez titlul acestei lucrări. Nu este termenul „identitate" tipul însuşi de „cuvânt-valiză", asupra căruia fiecare îşi proiectează convingerile, fanteziile, sentimentele şi atitudinile? Două motive m-au determinat să-l păstrez. Mai întâi, pentru că nu am găsit altul mai bun pentru a sintetiza ceea ce face obiectul acestei cărţi. Apoi, şi, poate, mai ales, pentru că el mă obliga să continuu, să modific, să complic o formalizare – începută şi continuată de mult – a ceea ce am numit formele identitare şi care au dat prilej unor interpretări extrem de diverse[1]. Înainte de a aborda teza apărată în această carte, trebuie să revin, iarăşi, asupra termenului „identitate".

IDENTITĂŢI, IDENTIFICĂRI ŞI FORME IDENTITARE

„Polimorfă şi bulimică"[2], noţiunea de identitate se raportează la obiecte şi la domenii diferite, în accepţiuni diverse, care pot fi totuşi împărţite în două mari ansambluri, legate, pentru a simplifica, de două mari tipuri de poziţie, şi asta de la originile gândirii filosofice.

Prima poziţie poate fi numită esenţialistă în măsura în care, indiferent de accepţiunea termenului „identitate", ea se întemeiază pe credinţa în „esenţe", în realităţi esenţiale, în substanţe deopotrivă imuabile şi originare. Parmenide pare a fi primul care l-a enunţat, în celebrul său

[1]Cf. *La socialisation: construction des identités sociales et professionnelles*, Paris, A. Colin, 1991. Cf., de asemenea, „Uzuri sociale şi sociologice ale noţiunii de identitate", în *Éducation permanente*, 128, 1996-3, p. 37–44; D. Demazière şi C. Dubar, *Analyser les entretiens biographiques*, Paris, Nathan, 1997; Simpozionul revistei *Sociologie du travail*, nr. 4, 1999.

[2]Expresie a lui Bernard Péloile în „Anchetă asupra unei dispariţii. Noţiunea de identitate naţională ca negare a naţiunii", în *La Pensée*, 308, 1996, p. 97–114. Cf., de asemenea, concluzia lui Lévi-Strauss, *L'identité. Séminaire du Collège de France*, Paris, PUF, „Quadrige", 1997, p. 330–332.

Poem[1], scris în secolul al V-lea î.Hr. la Eleea, oraş italian dintr-o provincie a Greciei antice. Formula „fiinţa este, nefiinţa nu este" a fost înţeleasă ca afirmaţia că „identitatea fiinţelor empirice", oricare ar fi ele, este „ceea ce rămâne aceeaşi în ciuda schimbărilor", asemănarea lor cu ele însele, în afara timpului, ceea ce rămâne identic: „Devenirea este exclusă din Fiinţă", scrie Parmenide. Permanenţa în timp este ceea ce a fost numit *mêmeté**, concepută aici ca o realitate „în sine".

Poziţia ontologică respectivă a fost completată de o luare de atitudine logică. Pentru a califica aceste esenţe, pentru a defini aceste permanenţe, trebuie stabilită o corelaţie între „categorii" şi genuri, care regrupează toate fiinţele empirice având esenţă identică (*eidos*).

Fiecare categorie defineşte punctul comun „esenţial" al tuturor celor pe care ea le regrupează. Uneori a fost numită *ipseitate* această diferenţă specifică, concepută aici ca esenţă comună pentru toate fiinţele identice cu această esenţă, ceea ce le deosebeşte de toate celelalte esenţe şi defineşte fiinţa lor specifică. Esenţialismul postulează că aceste categorii au o existenţă reală: tocmai aceste esenţe garantează permanenţa fiinţelor, în termeni de *mêmeté*, care devine astfel definită de o manieră definitivă. Identitatea fiinţelor existente este ceea ce le face să rămână identice, în timp, cu esenţa lor.

În Ionia, o altă provincie greacă, aproape cu un secol înaintea lui Parmenide, a luat naştere, chiar de la originea filozofiei, o altă concepţie, opusă precedentei, de o manieră cu siguranţă obscură, dar frapantă. Ea este în general atribuită altui filozof „presocratic", care scrisese aforisme celebre. Astfel, Heraclit[2] scria: „Nu te poţi scălda de două ori în acelaşi râu." Lui i se atribuie, de asemenea, formula „totul curge" (*panta rhei*). Nu există esenţe veşnice. Totul este supus schimbării. Identitatea oricărei fiinţe empirice depinde de epoca respectivă, de punctul de vedere adoptat. Ce sunt atunci, în acest caz, categoriile care ne permit să spunem ceva despre fiinţele empirice mereu schimbătoare? Sunt cuvinte, nume care depind de sistemul de

---

[1]Parmenide ne este cunoscut, mai cu seamă, prin Platon, care prezintă şi critică gândirea sa în trei dialoguri: *Theaiteros*, *Sofistul* şi *Parmenide*. El este considerat părintele metafizicii „moniste", adică apărând unitatea a „ceea ce este". Tezele sale vor influenţa întreaga filozofie occidentală de la Platon la Descartes; cf., de ex., J.-F. Revel, *Histoire de la philosophie occidentale*, Paris, Nil, 1993, p. 63–69.

*De la *même*, acelaşi, identic (*n. tr.*)

[2]Heraclit a trăit la Efes, în Ionia, în a doua jumătate a secolului al VI-lea î.Hr. Platon îi critică scrierile (de fapt, aforisme mai curând obscure) în *Cratylos*. A fost, din contra, foarte apreciat de stoici, care au făcut din el părintele „pluralismului" filosofic, privilegiind „universala mobilitate a oricărui lucru"; cf. J.-F. Revel, *Histoire de la philosophie occidentale*, Paris, Nil, ed. 1993, p. 48–54.

B.C.U. „M. EMINESCU" IAŞI

cuvinte în uz, servind, într-un context dat, la a le numi. Sunt moduri de identificare, variabile din punct de vedere istoric. Această poziţie va fi numită nominalistă în opoziţie cu cea esenţialistă.

În această perspectivă, care este cea apărată în carte, identitatea nu este ceea ce rămâne necesarmente „identic", ci rezultatul unei „identificări" contingente. Este rezultatul unei duble operaţii de limbaj: diferenţiere şi generalizare. Prima vizează definirea diferenţei, ceea ce face singularitatea a ceva sau a cuiva în raport cu cineva sau cu altceva: identitatea înseamnă diferenţă. A doua caută să definească punctul comun unei clase de elemente diferite, toate de un acelaşi altul: identitatea înseamnă apartenenţa comună. Aceste două operaţii stau la originea *paradoxului* identităţii: ceea ce este unic este ceea ce este împărţit. Paradoxul nu poate fi omis atâta timp cât nu se ia în considerare elementul comun al celor două operaţii: identificarea celuilalt şi prin celălalt. Nu există identitate fără alteritate. Ca şi alteritățile, identităţile variază din punct de vedere istoric şi depind de contextul lor de definiţie.

Când aplicăm cele două poziţii filozofice precedente la fiinţe umane, înţelegem, desigur, mai bine despre ce este vorba. Poziţia „esenţialistă" este cea care postulează deopotrivă o singularitate esenţială a fiecărei fiinţe umane (posibilitatea de a spune „cine este ea" în sine) şi o apartenenţă, de asemenea, esenţială, care nu depinde de timp, care constituie deci o apartenenţă *a priori*, moştenită la naştere (posibilitatea de a spune „ceea ce este el"). Aceste două credinţe sunt legate: tocmai pentru că credem că apartenenţa este dată ca fiind *a priori*, putem defini singularitatea esenţială a fiecăruia. Fiecare devine, în fapt, ceea ce este: el îşi împlineşte destinul, indiferent dacă acesta este înscris în genele sale sau dacă este marcat de „starea sa civilă". El rămâne identic cu fiinţa sa esenţială.

Poziţia „nominalistă" pe care putem, de asemenea, să o numim „existenţialistă" (nu esenţe, ci existenţe contingente) refuză să ia în considerare faptul că există apartenenţe „esenţiale" (în sine), deci diferenţe specifice *a priori* şi permanente între indivizi. Nu există decât moduri de identificare, variabile în cursul istoriei colective şi al vieţii personale, atribuiri la categorii diverse care depind de context. Aceste moduri de a identifica sunt de două tipuri: identificările atribuite de alţii (ceea ce eu numesc *„identităţi pentru celălalt"*) şi identificările revendicate de sine însuşi (*„identităţi pentru sine"*). Într-adevăr, poţi întotdeauna accepta sau refuza identităţile care ţi se atribuie. Te poţi identifica pe tine însuţi altfel decât o fac alţii. La temelia noţiunii de forme identitare stă relaţia dintre aceste două procese de identificare.

Acestea din urmă constituie, prin urmare, sisteme de denumire, istoriceşte variabile, unind identificări prin/şi pentru Celălalt cu

identificări prin/şi pentru Sine[1]. Aceste două tipuri de categorisire pot foarte bine coincide, de exemplu, atunci când o fiinţă umană interiorizează apartenenţa sa moştenită şi definită de alţii drept singura posibilă şi chiar imaginabilă. Ele se pot, de asemenea, deosebi totalmente, de exemplu, atunci când cineva se defineşte el însuşi cu cuvinte diferite de categoriile oficiale utilizate de alţii.

Ipoteza structurantă a acestei cărţi constă în existenţa unei mişcări istorice, în acelaşi timp foarte vechi şi foarte nesigure, trecând de la un mod de identificare la altul. Este vorba, mai precis, despre procese istorice, deopotrivă colective şi individuale, care modifică configuraţia formelor identitare definite ca modalităţi de identificare. Ele vor fi studiate în primul şi în ultimul capitol ale cărţii.

Primele forme identitare, cele mai vechi, ancestrale chiar, le voi numi comunitare[2]. Ele presupun credinţa în existenţa unor *grupări, numite „comunităţi", considerate drept sisteme de locuri şi de nume preatribuite indivizilor şi reproducându-se întocmai din generaţie în generaţie.* Fiecare individ are o apartenenţă, considerată drept principală în calitate de membru al „comunităţii" sale şi o poziţie singulară în calitate de ocupant al unui loc în sânul ei. Formele respective sunt strict dependente de credinţele în caracterul esenţial al apartenenţelor la anumite grupuri, considerate drept primordiale, imuabile sau, pur şi simplu, vitale pentru existenţa individuală. Fie că este vorba despre „culturi" sau „naţiuni", despre „etnii" sau „corporaţii", aceste grupuri de apartenenţă sunt considerate, de Puteri şi de persoanele înseşi, drept surse „esenţiale" de identitate. Manierele de a identifica indivizii pornind de la grupul lor de apartenenţă persistă în societăţile moderne şi pot fi asumate de persoane: ele pot fi „pentru sine" ca şi „pentru celălalt".

Celelalte forme, mai recente, chiar în emergenţă, le voi numi societare[3]. Ele presupun existenţa unor *colective multiple, variabile, efemere, la care indivizii aderă pentru perioade limitate şi care le furnizează resurse de identificare, pe care le gestionează de o manieră*

---

[1]Goffman este, probabil, sociologul care a evaluat cel mai bine importanţa acestei relaţii subiective cu identitatea atribuită de alţii, pe care el o numeşte „identitate virtuală" şi care este întotdeauna susceptibilă a constitui un „stigmat", cf. *Stigmate. Les usages sociaux des handicaps*, Paris, Ed. de Minuit, 1975 (ed. I, 1963).

[2]Folosesc termenul „comunitar" într-un sens particular, apropiat de cel al termenului german *Vergemeinschaftung*, definit de Max Weber, care va fi analizat în *cap. 1* şi discutat pe parcursul lucrării. Definiţia dată aici este provizorie şi încearcă să contureze una din componentele cele mai semnificative ale idealului tip weberian.

[3]Termenul „societar" este traducerea din germanismul *Vergesellschaftung*, din care Max Weber a făcut unul din conceptele fundamentale ale sociologiei comprehensive. El va fi analizat în *cap. 1* şi discutat pe parcursul acestei lucrări, în relaţie cu termenul precedent.

diversă şi provizorie. Fiecare individ posedă multiple apartenenţe, care se pot schimba în cursul unei vieţi. Formele respective sunt legate de credinţe diferite de cele precedente, în particular, cele ale primatului subiectului individual asupra apartenenţelor colective şi ale priorităţii identificărilor „pentru sine" asupra identificărilor „pentru celălalt". Identificările de tip societar pot produce identităţi „pentru celălalt" şi identităţi „pentru sine" după natura categoriilor utilizate. Credinţa în *identitatea personală*[1] condiţionează formele de identificare societară cu diverse grupuri (familiale, profesionale, religioase, politice), considerate drept rezultante ale opţiunilor personale şi nu drept atribuiri moştenite.

Nu este vorba, aşadar, de a opune, în carte, nişte identităţi colective unor identităţi individuale[2]. Această opoziţie (ca şi cea dintre „individual" şi „social") este lipsită de sens, în perspectiva nominalistă, întrucât orice identificare individuală recurge la cuvinte, la categorii, la referinţe socialmente identificabile. Trebuie, mai întâi, conceptualizate mai bine diversele maniere de a identifica indivizii, raportându-i la puncte de vedere tipice, trebuie distinse modalităţi generale de construcţie a categoriilor de identificare, care pot fi pur „externe" (*pentru celălalt*) sau deopotrivă „interne" (*pentru sine*). Ele pot fi circumscrise unui domeniu particular de relaţii sociale sau se pot raporta la toate aspectele vieţii reduse la o apartenenţă principală.

În plus, trebuie să înţelegem, să elucidăm, să sondăm mai bine relaţia dintre aceste două forme sociale[3] tipice (numite *comunitare* şi *societare*), care sunt, de asemenea, două maniere de a-i identifica pe alţii şi de a se identifica pe sine însuşi. Aceste forme sociale ideal-tipice[4], pun fiecare în joc dubla identificare, *pentru celălalt* şi *pentru sine*, chiar dacă o fac de o manieră semnificativ diferită. Nu există, aşadar, un motiv întemeiat de a identifica formele comunitare cu identificările „pentru

[1]Expresia „*identitate personală*" va fi discutată şi analizată în ultimul capitol, în relaţie cu doi termeni-cheie: Sinele (în engleză *Self*) şi Sinele însuşi.

[2]Este motivul pentru care nu voi recurge la opoziţia dintre „holism" (prioritate totului social) şi „individualism" (prioritate individului ca atom elementar). Totuşi structura relaţiilor dintre Noi şi Eu va fi studiată în cap. 1, în relaţie cu tezele lui Norbert Elias privind „procesul de civilizare".

[3]Noţiunea de „formă" a fost dezvoltată pentru prima dată în sociologie de Georg Simmel; cf. *Sociologie et épistémologie*, Paris, PUF, col. „Sociologies", 1979.

[4]Este vorba despre tipuri ideale, în sensul lui Max Weber, care presupun construcţia inductivă de configuraţii sociale (iudaismul antic, capitalismul modern, birocraţia de stat...) şi de figuri istorice (profetul, antreprenorul puritan, expertul...) care să fie comprehensibile din punct de vedere raţional; cf. precizările aduse de Dominique Schnapper în *La compréhension sociologique*, Paris, PUF, „Le Lien social", 1999.

celălalt" şi formele societare cu identificările „pentru sine"[1]. În prima dimensiune, este vorba despre forme „spaţiale" de relaţii sociale (axă relaţională), în al doilea caz, despre forme de temporalitate (axă biografică). Aceste dimensiuni „relaţionale" şi „biografice" ale identificării se combină pentru a defini ceea ce eu numesc forme identitare, forme sociale de identificare a indivizilor în relaţie cu alţii şi pe durata unei vieţi. Voi utiliza expresia „configuraţie identitară" pentru a desemna o înlănţuire tipică a formelor de identificare. Ceea ce numesc aici „forme sociale" (cf. *cap. 1*) corespunde deci unor configuraţii tipice de forme identitare.

SOCIOLOGII ŞI IDENTITATEA SOCIALĂ

Pentru un mare număr de cercetători în sociologie, astăzi ca şi ieri, în Franţa, identitatea socială este, înainte de toate, sinonimă cu categoria de apartenenţă. De obicei, această categorie este CSP, cu alte cuvinte, categoria socioprofesională, instrument de analiză remarcabil inventat de INSCE* în anii '50, care permite, graţie unor anchete numeroase şi repetate, a cunoaşte evoluţia structurii sociale şi a relaţiilor statistice dintre această apartenenţă considerată, pe drept cuvânt, importantă şi un ansamblu foarte variat de comportamente, atitudini, opinii în materie familială, profesională, religioasă, politică etc. Poziţia, exprimată sau nu, a acestor cercetători este că apartenenţa „obiectivă" la o categorie – întrucât ea fixează aspecte importante ale vieţii indivizilor din societăţi moderne (venitul, printre altele) – determină, de o manieră mai mult sau mai puţin importantă, ceea ce Durkheim numea „manierele de a face, de a simţi şi de a gândi" şi pe care ei le considerau nişte „fapte sociale". Sarcina sociologului în această perspectivă pe care eu o numesc „clasică", constă, precum a definit-o Durkheim[2], în a explica „faptele sociale"

---

[1]Este echivalenţa postulată între distincţia „pentru sine" şi „pentru celălalt" şi distincţia „relaţională" şi „biografică" ce făcea uneori obscure şi insuficient de operatorii primele mele definiţii ale formelor identitare. Criticile justificate ale lui François de Singly, Manuel de Queroz şi Jean-Claude Kaufmann mi-au permis să disting mai bine diversele dimensiuni implicate în modelul meu, drept care le mulţumesc.

*Institutul Naţional pentru Statistică şi Cercetări Economice (*n. tr.*).

[2]Implementarea durkheimiană a sociologiei franceze, pe care o numesc „sociologie clasică", mi se pare a fi o cauză majoră a dominaţiei paradigmei deterministe (chiar probabiliste) care, în opinia mea, se întemeiază adesea pe o asimilare, de sorginte durkheimiană, a socialului cu forma sa comunitară. Această chestiune va fi discutată pe parcursul cărţii.

respective, adică a lega aceste maniere de a face (a simţi, a gândi) de atare apartenenţe, considerate determinante.

Pentru alţi cercetători, identitatea socială este o noţiune ambiguă în măsura în care apartenenţele sunt multiple şi în care nici una nu se mai poate impune, *a priori*, „în mod obiectiv", ca principală. De exemplu, sexul – sau mai precis genul – nu mai poate fi astăzi neglijat de analizele sociologice. O muncitoare nu este un muncitor, o femeie cadru nu este un cadru masculin. Însă alte apartenenţe apasă asupra comportamentelor şi opiniilor: originea culturală, de exemplu, sau locul de trai, generaţia sau credinţele religioase. Multiplicând variabilele de apartenenţă, ajungem la o imagine mult mai complexă şi tulbure a societăţii decât perspectiva precedentă. Apartenenţa multiplă şi schimbătoare a indivizilor în societăţile moderne constituie, astfel, o problemă sociologică redutabilă[1].

Pentru alţi sociologi, în sfârşit, mai cu seamă de vreo douăzeci de ani[2] încoace, chestiunea identităţii a ocupat un loc din ce în ce mai important în cercetările lor şi implică analiza relaţiilor „subiective" faţă de categoriile de identificare. Ei au privilegiat alte materiale decât statisticile (convorbirile, printre altele), alte demersuri interpretative (făcând loc subiectivităţii, între altele) şi alte problematici (nedeterministe, bunăoară) decât cele precedente, au încercat să înţeleagă felul în care funcţionau procesele de identificare în interiorul organizaţiilor particulare, marea întreprindere, de exemplu. Nu întâmplător aceste cercetări s-au înmulţit către sfârşitul anilor '70–începutul anilor '80: „criza" economică producea atunci transformări importante în gestiunea locurilor de muncă şi piaţa muncii.

Sociologii au constatat, de pildă, o diversitate de discursuri, de credinţe, de practici din partea salariaţilor clasaţi totuşi în aceeaşi „categorie socioprofesională". Pentru a înţelege practicile şi discursurile salariaţilor nu mai era suficient a le raporta, de o manieră cauzală,

---

[1]Cf., de ex., John Elster, *The Multiple Self*, Cambridge University Press, 1985. Piaget apărase deja ideea, îndelung analizată de acest autor, potrivit căreia „cel care aparţine unui singur ansamblu social nu poate fi conştient de individualitatea sa", *Le jugement moral chez l'enfant*, Paris, PUF, 1964 (ed. 1, 1932). Dimpotrivă, de vreme ce apartenenţele sunt multiple, identificarea socială a indivizilor ridică problema statutului principal.

[2]Cf. comunicarea lui Renaud Sainsaulieu la Colocviul din 1981: „Conceptul de identitate, relativ străin vocabularului sociologilor, intră brutal în dezbaterea teoretică"; cf. „Identitatea relaţiilor de muncă", reeditată în *Éducation permanente*, nr. 128, 1996/3, p. 194. Colocviul de la Toulouse din 1981 se intitula *Production et affirmation de l'identité*; cf. Pierre Tap (ed.), 2 vol., Toulouse, Privat, 1986.

la singura situare a indivizilor pe o scară socială definită prin categorii *a priori* (CSP sau altele)[1]. Însă aceasta nu înseamnă totuşi că noţiunea de identitate a devenit în mod clar operatorie într-un alt sens decât cel de categorie de apartenenţă.

Într-adevăr, identitatea nu este numai socială, ci şi personală. Or, „individul" nu devine cu uşurinţă un obiect sociologic. În Franţa, „sociologia clasică" s-a constituit împotriva psihologiei şi a focalizării sale asupra individului. Ca urmare, în continuitatea lui Durkheim, „fiinţa socială" a indivizilor (*identitatea* lor *socială* sinonimă cu apartenenţa la o categorie socialmente pertinentă) este considerată drept ceea ce ei moştenesc fără să o vrea şi drept ceea ce modelează conduitele lor fără ca să fie conştienţi de asta. Din această cauză, noţiunea „identitate pentru sine" nu aparţine vocabularului „sociologiei clasice", iar *identitatea socială* devine sinonimă cu „identitatea pentru celălalt". Tocmai poziţia respectivă este tot mai des repusă în discuţie de sociologii care cred că subiectivitatea[2] nu poate fi omisă din analiza faptelor sociale contemporane. Însă cum să o luăm în calcul într-o perspectivă sociologică? Cum să definim o abordare sociologică a identităţii ţinând cont de identităţile „pentru sine"? Cum să facem, în consecinţă, o sociologie a subiectului personal? Această chestiune va fi abordată în ultimul capitol al cărţii.

---

[1] Explicându-i lui Guy Jobert de ce alesese expresia *L'identité au travail* ca titlu al cărţii sale din 1977 (Paris, *Presses de la Fondation nationale des sciences politiques*, ed. a 2-a, 1985; ed. a 3-a, 1988), Renaud Sainsaulieu avea patru argumente semnificative: 1) „M-am ciocnit de chestiunea de identitate ascultând ceea ce povesteau oamenii în timpul a sute de convorbiri"; 2) „Oamenii arătau că erau foarte sensibili la recunoaştere, la a nu-şi pierde identitatea" (urmează o referinţă la Goffman, descoperit „mai târziu"); 3) „Începând din 1964..., am dat seamă de lucrările lui Crozier privind funcţionarii de birou pe care îi desemnasem ca formând o categorie socială în căutare de identitate... în contextul unei repuneri în discuţie a luptei de clasă... a ideii, potrivit căreia nu există definiţie socială, ci de clasă"; 4) „Interesându-mă de felurile de a trăi relaţiile de muncă în contexte variate, mi-am dat seama... că existau construcţii diferite ale experienţei raportului faţă de altul" (urmează expunerea a patru modele de relaţii de muncă: fuziune, negociere, retragere şi afinităţi); cf. „Convorbire cu Guy Jobert", în *Éducation permanente*, nr. 128, 1996/3, p. 187–193.

[2] Cf., de ex., François Dubet, *Sociologie de l'expérience*, Paris, Seuil, 1995. Noţiunea de subiectivare, implicând conştientizarea de către un subiect înzestrat cu o subiectivitate, este aici considerată, în linia ultimelor lucrări ale lui Alain Touraine, ca una din dimensiunile fundamentale ale modernităţii care nu poate scăpa abordării sociologice. Cf., de asemenea, Alain Touraine, *Critique de la modernité*, Paris, Fayard, 1992.

DESPRE NOŢIUNEA DE CRIZĂ

Folosesc noţiunea de criză în unul din sensurile multiple[1] ale acestui termen: „Fază dificilă traversată de un grup sau de un individ." Mai precis, accepţiunea respectivă a cuvântului „criză" trimite la ideea unei „rupturi a echilibrului dintre diverse componente". Aidoma crizelor economice, crizele identitare pot fi imaginate ca nişte perturbaţii ale relaţiilor relativ stabilizate între nişte elemente structurând activitatea (producţie şi consum, investiţii şi rezultate etc.). Activitatea despre care este vorba aici este identificarea, adică faptul de a-i categorisi pe alţii şi pe sine însuşi.

Ipoteza unei crize a modurilor de identificare are legătură cu teoretizarea crizei economice pe care lumea occidentală a cunoscut-o nu de mult. Este probabil prea devreme pentru a face inventarul diverselor maniere în care experţii economişti sau, *a fortiori*, istoricii economiei caracterizează şi vor caracteriza criza economică din ultimul sfert al secolului al XX-lea. Termenul „mutaţie" nu prea este edificator atâta timp cât nu ne putem pune de acord asupra noii stări economice şi sociale care va înlocui, într-un mod mai stabil, starea anterioară. Însă, lucru ce pare destul de probabil, această „criză" nu este comparabilă cu tipurile de crize anterioare: de tip agricol (cf., de ex., cea din 1788 în Franţa sau din 1848 în Irlanda), de supraproducţie industrială (cf. cea din anul 1880 în Europa) sau de cădere a bursei (cf. criza din 1929 şi din anii '30 în Statele Unite). Este vorba despre o criză originală, prin durată, prin manifestările şi mecanismele sale (şomaj şi inflaţie, avânt şi repercusiuni...).

Expresia „criza legăturii sociale" este tot mai mult reluată de sociologii care lucrează asupra populaţiilor, cartierelor, familiilor, categoriilor ale căror condiţii de resurse şi niveluri de viaţă s-au degradat cel mai mult în cursul ultimei perioade. După termenul „noua sărăcie", cel de „excludere" s-a răspândit în discursul politic, mediatic şi sociologic. Nu trebuie să desemnăm, pur şi simplu, o degradare a resurselor economice, ci să subliniem transformările şi rupturile relaţiilor sociale anterioare. Care este deci natura acestei legături sociale rupte?

---

[1] Dicţionarele disting, în general, cinci sensuri pentru cuvântul francez „criză": 1) „schimbare suferită în cursul unei boli" sau „manifestare bruscă a unei stări morbide" (de ex., criză cardiacă); 2) „acces scurt şi violent al unei stări nervoase sau emotive" (de ex., criză de nervi); 3) „acces brusc de ardoare sau de entuziasm" (de ex., a lucra prin crize); 4) „perioadă decisivă sau periculoasă a existenţei" (de ex., criză de adolescenţă); 5) „fază dificilă traversată de un grup social" sau „ruptură a echilibrului dintre mari puteri economice" (de ex., criză economică). Acest din urmă sens va fi privilegiat, în relaţie cu sensul nr. 4.

Este vorba adesea, mai întâi, despre relaţiile cotidiene, familiale, profesionale, de proximitate. Să fii părăsit de soţ, să fii licenţiat de patron, să nu mai fii salutat de vecin, să fii maltratat de o administraţie constituie rupturi concrete ale relaţiilor personale, care mai înainte creau legături frecvent calificate drept sociale. Ne putem mulţumi cu o explicaţie simplă, mecanică, constând în a face din aceste rupturi o consecinţă a crizei economice, a şomajului, dar şi a reducerii anumitor prestaţii sociale, a dificultăţilor de încadrare pe piaţa muncii şi a dificultăţilor de acces la dispozitivele instituţionale. „Criza" legăturii sociale ar fi astfel un efect indus de criza economică, componentele căreia le înţelegem încă destul de greu în ansamblu.

Putem, de asemenea, privi cele două crize (economică şi socială) dintr-o perspectivă inversă şi să arătăm prin ele manifestările unui proces mai global care ar provoca, la anumite momente ale derulării sale, deopotrivă „rupturi" în marile echilibre economice şi „fracturi" ale unui tip de legătură socială anterior dominant. De asemenea, putem numi „antropologic"[1] tipul de criză care afectează concomitent comportamentele economice, relaţiile sociale, dar şi subiectivităţile individuale.

Regăsim aici chestiunea identităţilor ca modalităţi de identificare a persoanelor între ele şi a fiecăreia de către ea însăşi. Dacă introducem ipoteza că fiecare perioadă de echilibru relativ, de creştere continuă şi de reguli clare, de politică stabilă şi de instituţii legitime este însoţită de un ansamblu de categorii, împărtăşite de cei mai mulţi, de un sistem simbolic de desemnare şi de clasare puternic interiorizat, atunci ruptura acestui echilibru trebuie să constituie o dimensiune importantă şi specifică a crizei[2]. Schimbarea normelor, modelelor, terminologiei provoacă o destabilizare a reperelor, a denumirilor, a sistemelor simbolice anterioare. Chiar dacă este complexă şi ascunsă, această dimensiune vizează o chestiune crucială: cea a subiectivităţii, a funcţionării psihice şi a formelor de individualitate puse astfel în discuţie. Voi încerca să testez tocmai această ipoteză în cartea de faţă, căutând să raportez criza legăturilor sociale la crizele existenţiale ale subiectivităţii.

---

[1] Această expresie se află printre altele în Jacques Commaille, *Les nouveaux enjeux de la question sociale*, Paris, Hachette, 1997, p. 105–144.

[2] „Identitatea nu devine o preocupare şi un obiect de analiză decât acolo unde ea nu mai este de la sine înţeleasă, unde sensul comun nu mai este dat din timp şi unde actorii nu mai reuşesc să se înţeleagă asupra semnificaţiei situaţiei şi a rolurilor pe care ei trebuie să le joace" (Michaël Pollack, *L'expérience concentrationnaire. Essai sur le maintien de l'identité sociale*, Paris, A.-M. Métailié, 1990, p. 10).

DEMERSUL CĂRȚII

Înainte de a aborda chestiunea subiectivității în sociologia actuală, voi reveni asupra unor mari teorii sociologice care au ridicat, fiecare în felul său, această chestiune plasând-o în centrul proceselor istorice considerate edificatoare (*cap. 1*). Un punct comun pentru teoriile respective este ipoteza că definiția însăși a individului și a locului său în procesul social se schimbă progresiv în cursul istoriei. Punctul de vedere inițial al determinării a ceea ce Durkheim numea „maniere de a face, de a simți și de a gândi" prin apartenența socială „obiectivă" nu mai poate fi suficient din momentul în care, de exemplu, se trece, potrivit formulării lui Weber, de la forme masiv „comunitare" la cele din ce în ce mai „societare". Rămâne să înțelegem care este natura acestei noi forme de legături sociale care emerge din procesul istoric.

Revenind asupra marilor teorii care au întreprins conceptualizarea unei noi „forme sociale" (pe care am numit-o „societară", sprijinindu-mă în principal pe Max Weber), am încercat să mă înarmez cu instrumente de analiză și cu scheme de interpretare a evoluțiilor recente ale societății franceze. Ipoteza este cea a unei mutații în cursul ultimilor treizeci de ani a configurațiilor formelor identitare, în câmpul familiei și al relațiilor dintre sexe (*cap. 2*), al muncii și al relațiilor profesionale (*cap. 3*), al religiosului, al politicului și al relațiilor cu instituțiile (*cap. 4*)[1]. Mai exact, configurația formelor identitare, constituită în perioada precedentă, și-a pierdut legitimitatea. În acest sens, putem vorbi despre o criză a identităților, adică a destabilizării înlănțuirii anterioare a formelor identitare.

Ce punct de vedere sociologic trebuie să adoptăm pentru a înțelege emergența formelor sociale „societare"? Ipoteza mea este că sociologia clasică face față cu greu acestei misiuni pentru că ea are tendința, ca și Durkheim, de a reduce socialul la forme comunitare. Însă nici o alternativă de ansamblu la „sociologia clasică" nu există, de o manieră unificată sau în curs de unificare în comunitatea sociologică. Motivul pe care îl formulez în această prizință este următorul: noile „forme sociale" care apar istoricește din „formele comunitare" sunt conceptualizate sociologic într-un mod adesea ambivalent. Termenii „individualism", „modernizare", „raționalizare", ca și calificativele „liberal", „postindustrial" sau, *a fortiori*, „postmodern" sunt mult prea

[1] Această tripartiție va fi justificată în ultimul capitol prin cele trei mize care par a se afla astăzi în centrul identității personale și al crizelor sale: iubirea, munca în calitate de operă și convingerile în calitate de credințe întemeiate pe o experiență traductibilă în narație.

polisemici şi controversaţi. În fond, adeseori conceptualizarea economică ocupă locul lăsat vacant de absenţa unei conceptualizări sociologice satisfăcătoare. „Societarul" este atunci asimiliat economicului, iar identitatea personală modelului abstract al *homo œconomicus*. Or, metafora „capitalului" pentru a desemna altceva decât bogăţiile cuantificabile (capital „uman", „cultural", „simbolic", „estetic" etc.) este departe de a fi inocentă: ea poartă în sine proiectul unei „economii generale a practicilor"[1] care constă în a converti toate identificările în „poziţii" într-o ierarhie şi, regrupându-i pe cei care au acelaşi „nivel", a considera că ei posedă aceleaşi „valori" convertibile în capitaluri economice. Este forma cea mai curentă pe care o adoptă „socio-logia clasică" pentru a reduce socialul la economic, valorile simbolice la valori economice, adică doar la interese. Sper că această carte va contribui la conştientizarea limitelor acestei reducţii şi la deschiderea altor perspective.

Mulţumesc direcţiei Universităţii din Versailles-Saint-Quentin-en-Yvelines pentru că mi-a acordat un semestru sabatic ca să scriu această carte. Mulţumesc, de asemenea, celei şi celor care au citit versiunile succesive ale cărţii şi m-au ajutat să-mi ameliorez manuscrisul: Catherine Cailloux, Didier Demazière, Charles Gadéa şi Serge Paugam, cititori critici şi vigilenţi. Totuşi îmi asum singur poziţiile apărate în lucrare. Mulţumesc, în sfârşit, tuturor cercetătorilor şi doctoranzilor de la laboratorul Printemps (ERA 8085, de la CNRS): dezbaterile cu ei au fost o sursă constantă de inspiraţie şi un ajutor preţios la realizarea acestei cărţi.

[1] Cf. Pierre Bourdieu, *Le sens pratique*, Paris, Éd. de Minuit, 1980.

1. DINAMICI ISTORICE ALE FORMELOR IDENTITARE

Primul capitol revine asupra noţiunii de formă identitară, născută din preocuparea de a defini o abordare sociologică a identităţilor. El se întreabă asupra semnificaţiei istorice a acestor forme care au fost mai întâi produse pornind de la cercetările empirice în câmpul muncii şi al locurilor de muncă, în Franţa, la sfârşitul anilor '80[1]. Este vorba despre configuraţii de discursuri, atitudini, despre povestiri exclusiv contingente, total dependente de contextul lor de producţie, sau despre forme mai generale, deja reperate de marile teorii sociologice şi legate de procese istorice de lungă durată?

ISTORICITATEA FORMELOR IDENTITARE

Pentru confirmarea acestei a doua ipoteze, prezentul capitol încearcă să expună diversele maniere în care au apărut, treptat, figuri identitare deosebit de semnificative. Alegerea acestor figuri se întemeiază pe ideea că se poate repera, prin intermediul literaturii fondatoare a ştiinţelor sociale, procese istorice de lungă durată, care modifică manierele de a concepe şi de a defini indivizii. Emergenţa formelor noi de individualitate este considerată aici drept rezultatul, nici voluntar, nici programat, al procesului care modifică modurile de identificare a indivizilor ca o consecinţă a transformărilor majore în organizarea economică, politică şi simbolică a raporturilor sociale. Nu există nici un

---

[1]Pentru o vedere de ansamblu a felului în care formele identitare au fost produse în cursul acestor anchete, cf. Didier Demazière şi Claude Dubar, *Parcours professionnels et formes identitaires, retour sur une théorisation*, comunicare la Colocviul din RC 52 al Asociaţiei Internaţionale de Sociologie, Lisabona, septembrie 2000.

acord printre istorici, sociologi sau antropologi pentru a atribui unui proces particular un rol determinant. Iată de ce am preferat să mobilizez, în acest capitol, trei edificii teoretice diferite care privilegiază un tip de proces particular, fie politic (Norbert Elias), fie simbolic (Max Weber), fie economic (Marx şi Engels). Ordinea expunerii rezultă din ipoteza privind criza, prezentată în introducere. Considerată mai întâi economică, uneori, ea este, de asemenea, analizată ca fiind socială, simbolică, antropologică şi chiar politică. Pornind de la politic pentru a ajunge la economic, prin simbolic, am vrut, pur şi simplu, să plasez acest simbolic în centrul unei prezentări plecând de la politic pentru a ajunge la economic. Am purces de la un autor care tratează explicit despre identitate (Elias) şi am încheiat cu teoreticienii care îi acordă un loc relativ minor (Marx şi Engels). Oricare altă prezentare s-ar fi putut justifica, este vorba despre alegerea unui punct de vedere.

Capitolul abordează deci trei mari procese istorice susceptibile de a modifica în profunzime procesele de identificare: cel pe care Norbert Elias îl numeşte *proces de civilizare* şi care trimite la o noţiune foarte abstractă de identitate „Noi–Eu" şi la o ipoteză de trecere de la forme colective (dominaţia lui Noi) la forme individualizate (dominaţia lui Eu) de identificare[1]; cel pe care Max Weber îl numeşte *proces de raţionalizare* referindu-se la relaţia istorică dintre două mari forme de relaţii sociale şi la două mari tipuri de socializare care vor fi în centrul acestui capitol: legătura comunitară şi legătura societară[2]; cel al lui Marx şi Engels, în fine, argumentând *procesul de eliberare* ca proces revoluţionar de răsturnare a dominaţiei unei clase asupra alteia şi ca trecere a societăţilor comunitare precapitaliste la societăţi comuniste postcapitaliste[3].

Această tentativă mi s-a părut indispensabilă pentru a aprofunda chestiunea semnificaţiei subiective a formelor de individualizare întâlnite

---

[1]Am preferat să reiau, în acest capitol, expresia lui Elias, „identitatea Noi–Eu", decât opoziţia holist/individualist, deşi am putea, de asemenea, numi „holistă" legătura socială în care domină Noi şi individualistă cea în care domină Eu. Într-un text din 1987, Norbert Elias scrie: „Noţiuni precum cea a dezvoltării, care este admisă din punct de vedere social, sau precum cea a identităţii Eu–Noi, care trebuie să-şi facă un loc al său, au o anumită utilitate... Însă ele lasă încă mult de dorit; sunt totul în afară de un rezultat şi rămân, în alţi termeni, disponibile pentru continuarea muncii de către generaţiile viitoare", cf. *La société des individus*, Paris, Fayard, 1991, p. 243.

[2]M-am bazat pe textul *cap. 1*, „Conceptele fundamentale ale sociologiei", din lucrarea postumă a lui Weber, *Wirstchaft und Gesellschaft*, publicată în 1921 de Marianne Weber şi tradusă în franceză sub titlul *Économie et société*, Plon, 1971.

[3]Am studiat detaliat două texte importante: *L'idéologie allemande* (ed. 1, 1845) şi *Le manifeste du Parti communiste* (ed. 1, 1848).

în lucrările empirice, având ca obiect societăţile contemporane. Ea m-a determinat să organizez expunerea în jurul figurilor de individualitate istorică, privilegiind una sau alta din configuraţiile de forme identitare reperabile[1] care i-au inspirat pe teoreticienii precedenţi. Se vor contura forme istorice ale legăturii sociale, considerate succesiv drept „configuraţii Noi–Eu" (Elias), „forme comunitare-societare" (Weber) sau „tipuri de formaţie socială" (Marx).

Voi încerca să arăt în ce fel noţiunile de proces de civilizare şi de identitate Noi–Eu inventate de Elias sunt utile, dar insuficiente pentru a permite a conceptualiza procesul istoric al formelor identitare. Va fi, de asemenea, cazul noţiunii de proces de raţionalizare, noţiune centrală în opera lui Max Weber, precum şi cel al „procesului de eliberare" la Marx. Ce putem spune astăzi despre procesele istorice care, pe parcursul secolului al XX-lea, au pus astfel în prim-plan chestiunea identităţilor şi a crizei lor?

Acest exerciţiu îmi va permite să susţin teza „crizei identităţilor". Într-adevăr, la acest sfârşit de secol şi de mileniu, nici o configuraţie de forme identitare nu mi se pare că a dobândit o legitimitate universală, nici chiar o recunoaştere consensuală. Dacă ipoteza este exactă, despre configuraţiile anterioare se poate spune că sunt „în criză" în măsura în care legitimitatea lor nu mai este de la sine înţeleasă. Dacă pluralitatea formelor şi aranjarea lor rămâne o constatare de nedepăşit, nu ar însemna aceasta că nici una dintre ele nu a reuşit să se impună istoriceşte? Chestiunea identităţii umane ar rămâne deci, cum credea Norbert Elias, încă problematică astăzi[2].

PROCESUL DE CIVILIZARE ŞI DINAMICA IDENTITĂŢILOR NOI–EU (ELIAS)

Formula lui Norbert Elias: „Nu există identitate a lui Eu fără identitate a lui Noi" va servi drept punct de plecare pentru scurtul meu inventar. Elias propune expresia „Identitatea Noi–Eu" pentru a încerca să interpreteze procesul istoric pe care îl numeşte „proces de civilizare", una din interpretările cele mai frecvente în opera sa fiind următoarea:

[1] Trebuie pusă în aplicare metoda ideal-tipică preconizată de Max Weber, luând ca perspectivă articularea dintre manierele de a fi definit Celălalt şi manierele de a se defini pe sine însuşi, dar şi identificările „spaţiale" şi „temporale".

[2] În acest articol din 1987, intitulat „Transformările echilibrului Noi–Eu", Norbert Elias scrie, de asemenea: „Problema conceptuală a identităţii umane rămâne departe de a fi rezolvabilă atâta timp cât aparatul conceptual sociologic nu furnizează o definiţie mai mult sau mai puţin elaborată în mod clar a noţiunii de proces" (*La société des individus*, Paris, Fayard, 1991, p. 242).

„Transformarea echilibrului Noi–Eu", în cursul istoriei, în sensul unei „priorităţi a identităţii lui Eu asupra identităţii lui Noi"[1]. Această teoretizare, aparent simplă, se ciocneşte în fapt de numeroase chestiuni nerezolvate. Prima este cea a naturii exacte a celor doi termeni astfel reuniţi. Dorind cu orice preţ să depăşească opoziţia dintre „individ" şi „societate", considerându-le inseparabile în cadrul procesului istoric, refuzând să izoleze o eventuală istorie a individualităţii istoriei sociale a umanităţii, Elias juxtapune şi uneşte un concept al lui „Noi" cu un concept al lui „Eu", fără a le defini precis şi lăsând, aşadar, să se presupună existenţa unei definiţii unice a lui „Noi = pol social" şi a unei definiţii unice a lui „Eu = pol individual".

Teoretizarea lui Norbert Elias evită anevoie capcanele evoluţionismului. Ea dă de înţeles că la începutul istoriei umane nu existau decât hoarde şi triburi nomade, apoi clanuri şi grupuri etnice în sânul cărora identitatea lui Noi ar domina integral identitatea lui Eu. La limită, potrivit lui Elias, nu putem găsi identităţi ale lui Eu decât „luate" întru totul din identitatea acestor Noi[2], consideraţi ca „totalitari". Indivizii acestor „societăţi primitive" au fost multă vreme consideraţi de primii sociologi ca fiind lipsiţi de orice „conştiinţă individuală". Pentru Durkheim, de exemplu, în aceste societăţi segmentare, „conştiinţa primitivă este în întregime în afară de sine"[3]. „Primitivii" „societăţilor segmentare" sunt, în opinia sa, identificaţi în întregime cu rolurile lor colective, „destinaţi unui complex de locuri în mod colectiv definite şi predeterminate", dependenţi întru totul de Noi pentru supravieţuirea lor materială şi identificarea lor personală. În terminologia pe care o propun, relaţiile lor sunt considerate drept „exclusiv comunitare", iar definiţiile lor despre ei înşişi sunt în întregime „pentru celălalt", determinate de genealogie. Este aşadar tentant să atribuim procesului de civilizare, caracterizat de Elias ca „ucenicie progresivă a autocontrolului" şi „proces de individualizare",

---

[1]Formula se află în *La société des individus*, *op. cit.*, p. 241. Ea s-a născut dintr-un text scris în 1987 şi tradus sub titlul: „Transformările echilibrului Noi–Eu". A fost reluată ca titlu al comunicării sale de Irène Théry în lucrarea colectivă publicată de Fundaţia Saint-Simon, *Les révolutions invisibles*, Paris, Calmann-Lévy, 1998, p. 17–32.

[2]Aceste formule riscă să ofere prilej de confuzie în măsura în care nu putem spune mare lucru despre formele identitare în absenţa unor urme scrise sau a unor înregistrări ale tradiţiilor orale. Urmele arheologice neverbale pot fi anevoie interpretate în termeni identitari...

[3]Cf. *De la division du travail social*, Paris, PUF, reed. 1994 (ed. 1, 1893), p. 175. În fapt, Durkheim a şovăit între două teze: „Individualismul filozofic nu începe nicăieri", *op. cit.*, p. 146; „Personalitatea individuală nu există", *op. cit.*, p. 171; Cf. analiza lui Alain Marie, „De la individul comunitar la subiectul individual", în *L'Afrique des individus*, Paris, Karthala, 1997, p. 53–110.

un soi de origine absolută, de „forme primare de identificare", definind aceste grupuri „a căror legătură socială este cea a sângelui, religiei, limbii şi obiceiurilor"[1] ca nişte soiuri de totalităţi nediferenţiate, în cadrul cărora fiecare individ ar fi interschimbabil. Însă, de fapt, nimic nu ne permite să întemeiem empiric acest gen de speculaţie: urmele lipsesc cu desăvârşire.

De îndată ce luăm în calcul descrierile etnografice ale societăţilor fără scris, existând încă şi ale formelor lor de organizare, nu numai materială, ci şi simbolică, ne dăm seama că funcţionarea lor diferă foarte mult de această reprezentare simplificatoare. Pe etnologii care încearcă să înţeleagă lumile simbolice pe care le descoperă îi impresionează diferenţierea dintre subansambluri şi existenţa raporturilor de dominaţie între ele. Este aproape întotdeauna cazul bărbaţilor şi femeilor, dar şi al bătrânilor şi tinerilor. Ceea ce impresionează, de asemenea, este complexitatea şi pregnanţa miturilor care povestesc originile fiinţelor umane, a bărbaţilor şi a femeilor care nu ocupă niciodată aceleaşi poziţii şi sunt întotdeauna trataţi în chip diferit[2]. Ceea ce impresionează, în fine, este extrema importanţă a raporturilor de rudenie, sexuate şi ele, care fac din genealogie un principiu explicativ al lumii şi al poziţiei pe care fiecare o ocupă în ea.

Putem astfel presupune existenţa unei configuraţii sociale, implicând dominaţia unei forme de identificare particulare, pe care o voi numi „formă culturală", într-un sens (etnologic) precis[3]: indivizii sunt desemnaţi aici prin locul lor în descendenţa generaţiilor şi prin poziţia lor sexuată în structurile de rudenie. Această formă de identificare, dacă nu este în mod necesar singura, primează asupra tuturor celorlalte, datorită raporturilor sociale particulare care impun dominaţia unui grup sau a unei categorii de persoane asupra tuturor celorlalte: „cei bătrâni", care sunt în acelaşi timp bărbaţi şi membri ai generaţiei mai în vârstă (şi, uneori, ai segmentului dominant). Este, de exemplu, în mod caracteristic cazul organizării sociale a popu-laţiei Samo, analizat de Françoise Héritier şi prezentat cu ocazia seminarului lui Lévi-Strauss la Collège de France, consacrat identităţii:

---

[1]Citatele sunt luate din Neil J. Smelser, „Legătura problematică dintre diferenţiere şi integrare", în P. Bernard *et al.* (ed.), *Division du travail et lien social, la thèse de Durkheim un siècle après*, Paris, PUF, 1993.

[2]Este cel puţin ceea ce conchide Alain Testard după examinarea unui număr foarte important de mitologii. Cf. Alain Testard, *Des mythes et des croyances. Esquisse d'une théorie générale*, Paris, Éd. de la MSH, 1991.

[3]Cf. Sélim Abou, *L'identité culturelle*, Paris, Anthropos, 1984.

Cazul nr. 1. **Identitatea Samo[1], Françoise Héritier**

Potrivit autoarei, „lumea simbolică" a populației Samo poate fi analizată ca o lume de contacte regulate între două sublumi: cea socializată, a masculinității (filiația este agnatică), care este dominantă, și cea „atomică și puțin socializată" a femininității, care este dominată. Cele „nouă componente" ale oricărei „ființe umane, adică aparținând lumii Samo, sunt: corpul, sângele, umbra purtată, căldura-sudoare, suflul, viața, gândirea, dublul și destinul". Acestea sunt elementele din care este alcătuită fiecare ființă umană Samo, ceea ce face unitatea individului Samo. Dimpotrivă, numele este cel care permite a-l identifica pe fiecare, deoarece el constituie marca eredității, apelativul strămoșului reîncarnat. Dacă mama îi dă fiecăruia trupul său, tatăl îi dă sângele. Cât privește „dublul", el este nemuritor, fiind plasat de zeu în sânul mamei. Acest „dublu" este marca a ceea ce individul are cu adevărat al său, ceea ce vine de la zeu și care manifestă arbitrarul divin. Însă acest „dublu" înseamnă, de asemenea, ceea ce atribuie un loc și un rol în organizarea socială, în ritualuri, fiind în totalitate conținut în numele său: este acest Eu, în întregime identificat cu rolul său, constituit cu ocazia inițierii, care este, potrivit autoarei, expresia masculinității. Într-adevăr, miturile, reactualizate în ritualuri, „vădesc teama masculină de lumea feminină", simbolizând, în același timp, prohibiția fondatoare a incestului. După Françoise Héritier, ele exprimă un „între sine masculin".

La populația Samo, ca și în toate comunitățile similare, potrivit etnologului, „Eul coincide cu Noi, de o manieră exclusiv comunitară": rolurile sociale sunt atribuite doar pe baza numelui care exprimă „poziția genealogică și cronologică" a fiecărui individ (aceleași nume revin după fiecare generație). Această definiție „comunitară" a lui Eu este, în opinia autoarei, „singura armătură a identității Samo". Există o corespondență strictă între definiția „nominală" și genealogia indivizilor, locul, rolul și funcția lor „tradițională" în ritualurile grupului comunitar. La populația Samo, ne spune Françoise Héritier, „individul nu are altă identitate decât cea dictată de voința colectivă a grupului care îi atribuie locul". Supunerea față de codul social este totală: de fapt, nu există cu adevărat identitate a lui Eu în afara acestui loc moștenit. Dacă un individ încalcă interdicțiile, este pentru că el are „numele stricat", nu a avut noroc, zeul nu l-a răsfățat și îi este rușine (sentiment comunitar prin excelență, după Lévi-Strauss): pentru cel care a încălcat normele sociale, nu rămâne, ca soluție, decât sinuciderea sau exilul voluntar.

---

[1]Cf. F. Héritier, „L'identité Samo", în Claude Lévi-Strauss, *L'identité. Séminaire au Collège de France*, Paris, PUF, 1977, p. 51–80.

Într-o comunicare consacrată „noţiunii de persoană"[1], Marcel Mauss realizase deja acelaşi tip de analiză referitor la indienii Pueblos (*Zuni*) din Mexic: „Persoanele sunt, de fapt, personaje al căror rol este a reprezenta, la locul lor, totalitatea prefigurată a clanului." Masca (*persona*, în latină), explică Mauss, exprimă întreaga individualitate *Zuni*: „titlul său, rangul său, rolul său, proprietatea sa, supravieţuirea sa, reapariţia sa pe pământ într-un descendent care va ocupa acelaşi loc". Eul-comunitar al lui Zuni este „rolul exact pe care fiecare individ îl joacă în figuraţia clanului", el este în întregime „exprimat de numele său", este al său Eu „pentru celălalt", care determină, prin intermediul măştii sale, personajul pe care trebuie să-l joace. „Pentru sine" nu mai apare decât în comunitatea Samo. Însă ceea ce adaugă analiza lui Françoise Héritier, în raport cu cea a lui Mauss, este important: această formă identitară dominantă este inseparabilă (ca şi în multe alte comunităţi similare)[2] de dominaţia principiului masculin asupra celui feminin, a bărbaţilor asupra femeilor. Forma identitară este inseparabilă de o formă de putere, de raport social şi de alteritate.

Ca şi Marcel Mauss şi mulţi alţi sociologi din generaţia sa, Norbert Elias situează emergenţa noţiunii de persoană în procesul de constituire istorică a civilizaţiei occidentale moderne. Poate mai mult decât oricine altul, el acordă puterii politice un rol primordial în evoluţia formelor de individualitate şi a relaţiilor – inclusiv psihologice – dintre conducători şi clasele dominate. Potrivit lui, centralizarea puterii în statele de un tip nou presupune că conducătorii îşi acordă monopolul violenţei legitime şi al perceperii impozitelor[3]. Prinţii, deveniţi şefi ai acestor state, inventează autocontrolul ca mijloc de a-şi asigura puterea. Procesul politic este însoţit într-adevăr, după Elias, de o transformare psihologică cu efecte considerabile: stăpânirea şi interiorizarea progresivă a emoţiilor, trecerea de la agresivitatea orientată spre exterior la refularea îndreptată spre interior. Lenta emergenţă a acestui Mine psihologic, care este, de asemenea, cea a unui Subiect moral, se explică, potrivit lui Elias, prin dificultăţile şi riscurile acestui proces de constituire a statului modern, de centralizare a puterii şi de reconvertire a violenţei exterioare în ideal interior: cel al acţiunii morale.

---

[1]Cf. Marcel Mauss, „O categorie a spiritului uman: noţiunea de persoană", în *Sociologie et anthropologie*, Paris, PUF, 1966, p. 333–364.

[2]Găsim numeroase scrieri de antropologi apărând această teză, cf., de ex., Maurice Godelier, apropo de Baruya din Noua Guinee: *La production des grands hommes*, Paris, Fayard, 1980, care demonstrează maniera în care băieţii sunt socializaţi şi iniţiaţi în disprețuirea femeilor.

[3]Această istorie este reconstituită de Norbert Elias în cele două lucrări ale sale: *La dynamique de l'Occident*, Paris, Calmann-Lévy, 1975, şi *La civilisation de mœurs*, Paris, Calmann-Lévy, 1991 (ed. 1, 1993).

De fapt, ceea ce Elias numeşte proces de civilizare, întemeiat pe centralizarea politică şi pe complexificarea socială (ceea ce Durkheim numeşte creşterea „densităţii materiale şi *morale* a societăţilor"), este inseparabil de emergenţa şi de difuzarea noilor credinţe, mai cu seamă filosofice şi religioase. Nu este vorba doar despre creşterea schimburilor între grupuri sau indivizi anterior izolaţi, ci şi despre aproprierea decisivă, de către indivizi particulari, a unor noi maniere de a gândi şi de a spune relaţiile dintre ei şi semnificaţiile existenţei lor temporale (mai ales, a sensului morţii şi a manierei de a asigura mântuirea sa). Este aşadar un proces socioistoric complex, combinând forme relaţionale şi semnificaţii biografice, transformări ale relaţiilor sociale şi modificări de forme simbolice (de explicare a lumii, dar şi de concepţie de sine) care explică emergenţa, apoi recunoaşterea, graţie unei noi forme a lui Noi, a unui Eu „înzestrat cu profunzimi intime" pentru a relua o formulă celebră"[1].

În textul său despre noţiunea de persoană, Marcel Mauss afirmă că această noţiune a continuat încet să se edifice, să se limpezească şi a sfârşit prin a se identifica cu „conştiinţa psihologică de sine"[2]. Timp de peste un mileniu, Biserica creştină a fost, în Occident, depozitara definiţiei canonice a persoanei umane. Dacă Conciliul de la Niceea (în 325) marchează o etapă importantă formulând dogma: „*Unitas in tres personas, una persona in duas naturas*" – Dumnezeu fiind Unul în trei persoane şi Hristos având două naturi formând o singură persoană –, nu este surprinzător faptul că această dogmă a provocat, de-a lungul secolelor, o mulţime de erezii, de controverse, de dezbateri teologice, apoi filozofice (fără a vorbi de persecuţii, de Inchiziţie şi de ruguri de vrăjitoare). Identitatea lui Eu, pe parcursul acestei lungi perioade, rămâne deci determinată, în Occident, de această doctrină creştină, teologică, a Bisericii Corp Mistic al lui Hristos, care impune primatul lui Noi creştin[3] şi

[1]Expresia îi aparţine lui Charles Taylor, care apără teza filozofică a emergenţei noţiunii de Mine şi deci de persoană, pornind de la întâlnirea reflecţiei morale, având drept obiect Binele, „*viaţa bună*" şi luarea în calcul progresivă a „distincţiilor calitative" situând în prim-plan noţiunea de intimitate, adică faptul că fiinţele umane sunt înzestrate cu „profunzimi intime". Este, potrivit lui, triumful progresiv al internului asupra externului, al profundului asupra susului care, de la Platon la Descartes şi de la Montaigne la Reforma protestantă, apoi la romantismul german şi la existenţialism, a impus, în Occident, ideea că identitatea este, mai întâi, o afacere subiectivă şi intimă, o „conştiinţă rafinată şi reflexivă a experienţei personale"; cf. Charles Taylor, *Les sources du moi*, Paris, Seuil, 1998 (ed. 1, 1989).

[2]Cf. *Sociologie et anthropologie*, *op. cit.*, p. 359–361.

[3]Este doctrina sfântului Pavel, definind Biserica drept „corp al lui Hristos" care, aplicat la statul modern pe cale de constituire, furnizează matricea teologică a gândirii politice medievale şi a organizării corporative a meseriilor; cf. C. Dubar şi P. Tripier, *Sociologie des professions*, Paris, A. Colin, 1998, *cap. 1.*

face extrem de dificilă şi periculoasă afirmaţia primatului persoanei individuale asupra corpului social şi religios.

Îi datorăm lui Descartes, cel care a respins „zadarnica scolastică", prima definiţie „modernă" a lui Eu, cea a *Cogito*-ului. Însă pentru această victorie a subiectivităţii se va plăti cu un preţ întreit: mai întâi, din motive de geniu viclean[1], *Cogito*-ul rămâne suspendat de Dumnezeu, de o instanţă transcendentă, garantă a acestui Eu; apoi, Eul este singur: nu există Celălalt ca partener, nu există rădăcină colectivă; în sfârşit, Eul este spirit pur, gând clar distinct al întinderii, spirit detaşat de corp. Greu tribut, care trebuie plătit pentru o emancipare a existenţei individuale. Marcel Mauss consideră că Spinoza rămâne mai aproape de dubla tradiţie (greacă[2] şi creştină) precedentă, distingând, în interiorul spiritului, sufletul poetic, singurul nemuritor (redefinit ca „iubire intelectuală de Dumnezeu"), de sufletul senzitiv şi sufletul vegetativ, care, strâns legate de el, pier o dată cu corpul. Însă nu încape nici o îndoială că cel care reprezintă foarte bine succesul procesului de elaborare filosofică amorsat de Descartes este Kant. Făcând din Eu (*das Ich*) o categorie transcendentală (nu un concept empiric) şi o condiţie a raţiunii practice, adică a conştiinţei morale, Kant realizează o dublă operaţie intelectuală, având multiple consecinţe: el ruinează pretenţiile filosofiei (metafizice) de a specula asupra naturii ultime a Eului (ca aceea a lui Dumnezeu sau a Lumii) şi îşi ancorează reflecţia asupra lui Eu în sfera acţiunii morale, a valorilor şi a „umanei condiţii". Imperativul categoric al lui Kant întemeiază posibilitatea unui Eu autonom corelativ unui Noi universal, fondat pe egalitate şi pe fraternitate[3].

Totuşi, afirmă Elias, nu putem înţelege ceea ce se produce în secolele XVII–XVIII, în Occident, în materie identitară, dacă separăm reflecţiile filozofice asupra Eului de procesul evoluţiei sociale şi, îndeosebi, politice, de transformare a lui Noi. În opinia sa, tocmai consolidarea statului abso-

---

[1]La începutul *Meditaţiilor metafizice*, Descartes, imaginându-şi că diavolul („geniu viclean") se amuză înşelându-l şi amăgind simţurile sale, nu poate găsi decât un răspuns la acest tip de obiecţie: *cogito*-ul implică, o dată cu un Eu gânditor, un Dumnezeu care să nu fie înşelător...

[2]Cf., *infra*, importanţa filosofiei greceşti pentru emergenţa identităţii reflexive.

[3]Opera lui Kant marchează o cotitură în istoria ideilor filosofice evocate în nota precedentă prin faptul că furnizează caracterul universal al imperativului moral, regula sa de universalizare care asigură norma de reciprocitate („a-l trata pe altul ca pe sine însuşi, cu alte cuvinte, ca pe un scop şi nu numai ca pe un mijloc") şi permite a întemeia autonomia subiectului moral şi deci a identităţii personale ca „intenţie etică". Această intenţie se afla deja la Aristotel, dar conectată la o metafizică „esenţialistă" a categoriilor, ale căror impasuri le demonstrează Kant, cf. Paul Ricœur, *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil, 1990.

lutist declanşează, în acea epocă, o fază nouă a procesului de civilizare[1], o adevărată mutaţie. Faptul că statul absolutist a izbutit, în Occident (şi, în special, în Franţa) să-şi asigure în acelaşi timp monopolul violenţei legitime (şi al perceperii impozitelor) pe un teritoriu şi legitimitatea normelor sale psihologice va face de acum înainte din el vectorul privilegiat al consolidării unei noi configuraţii Noi–Eu. Pentru aceasta, el va trebui să asigure „deplasarea dominaţiei sociale a tuturor grupurilor sociale (aristocraţie, burghezie, ţărănime) spre statul centralizat", care va avea drept rezultat maniere noi de a simţi, de a face şi de a gândi, o nouă definiţie a lui Noi şi, în acelaşi timp, o nouă concepţie a lui Eu. Prin inventarea societăţii de curte, monarhul, identificat cu statul (Ludovic XIV), va reuşi să facă „toate grupurile sociale prizoniere ale instituţiilor" şi să le impună un nou mod de identificare (cf. cazul nr. 2).

***Cazul nr. 2.* Identitatea de curte[2], Norbert Elias**

Societatea de curte este tipul ideal care leagă, în cadrul aceleiaşi configuraţii istorice, procesul sociopolitic al centralizării etatiste, implicând transformarea vechii societăţi aristocratice, de procesul psihologic, asigurând, prin impunerea etichetei şi a ordinii ierarhice a rangurilor, o dezvoltare fără precedent a autocontrolului indivizilor (mai întâi, nobilii, apoi burghezii, în sfârşit, artizanii şi ţăranii). Mecanismul central este cel care, atrăgându-i pe nobilii cei mai titraţi şi pe cei mai primejdioşi la Versailles, la sfârşitul secolului al XVII-lea, îi determină să renunţe la vechea identificare cu pătura lor socială şi cu grupul lor de origine, pentru a o înlocui printr-o identificare cu „grupul central charismatic", la logica de deosebire a rangurilor şi a locurilor în cadrul Curţii. Pentru a ajunge la ea, foştii „cavaleri" trebuie să-şi părăsească provincia, să renunţe la identitatea lor războinică pentru a adopta un „strict control de sine sub ochii celorlalţi". Organizarea spaţială a curţii Versailles generează şi organizează un strict control al deplasărilor, o ierarhie minuţioasă a locurilor şi o supraveghere constantă a atitudinilor. Identitatea de curte este în întregime organizată în jurul dorinţei personale de a urca în ierarhie,de a se face remarcat de Suveran (şi de alţii), nu prin isprava războinică, ci prin stăpânirea etichetei, implicând un constant control de sine.

---

[1]Concepţia istoriei dezvoltate de Elias rămâne evoluţionistă: ceea ce el numeşte civilizaţie este civilizaţia occidentală în versiunea sa etatistă. Norbert Elias este mai impresionat, dacă nu fascinat, de triumful absolutismului regal, decât de expansiunea schimburilor şi de „dinamica capitalismului", pentru a relua expresia lui Braudel. Supravalorizarea sferei politice are drept corespondent o anumită devalorizare a economicului, spre deosebire de Marx şi Weber.

[2]Cf. Norbert Elias, *La société de cour*, Calmann-Lévy, Paris, 1974 (ed. I, 1969).

Curtea va servi de model şi de referinţă pentru alte grupuri sociale din Regat: burghezii vor face totul pentru a-i imita pe nobilii de curte şi a importa, în sfera domestică, regulile „bunei purtări", ale distincţiei şi ale „autocontrolului". Ţăranii cei mai bogaţi îi vor imita, la rândul lor, pe burghezi şi vor adopta normele „familiei burgheze". Un nou mod de socializare este astfel aplicat, mod care privilegiază o nouă formă de identificare a lui Eu, de integrare în noua formă a lui Noi. Societatea de curte nu mai este o comunitate, ci o formă societară în întregime organizată în jurul statului modern şi al instituţiilor centralizate. Socializarea nu mai este reproducerea vechilor roluri comunitare întemeiate pe respectul tradiţiilor, ci deprinderea unor noi roluri societare, a statutelor care permit o recunoaştere socială. Este, de asemenea, cucerirea progresivă a unui control de sine, care implică dobândirea „bunelor maniere" (de a mânca, a bea, a vorbi, a se comporta în public...) şi deci controlul emoţiilor. Societatea de curte permite construcţia unei configuraţii Noi–Eu, în cadrul căreia relaţiile sociale nu mai sunt orientate spre respectul „colectiv" al tradiţiei, ci spre competiţia „individualizată" pe baza diferenţei personale.

În terminologia propusă, forma identitară, care devine astfel dominantă, este o „identitate pentru celălalt", dar ea devine „societară", adică orientată spre accesul la o poziţie statutară, în funcţie nu doar de naştere, ci de dobândirea unui nou cod simbolic, de interiorizare a noilor maniere de a spune, de a face, de a gândi, valorificate de Putere. O voi numi „formă statutară" pentru a o distinge net de forma „culturală" precedentă. Statutul nu mai este dat, pur şi simplu, la naştere. El trebuie să fie meritat prin trecerea cu succes a unor încercări sancţionate de puterea politică. Printre acestea, stăpânirea noilor forme de identificare a fiecărui individ şi a codului de comportamente care urmează a fi respectat devine determinantă.

De-a lungul întregului secol al XIX-lea, statele-naţiuni îşi vor impune treptat un Noi societar ca formă predominantă. Inventarea naţionalismului va permite, între altele a legitima *identitatea naţională* ca formă identitară dominantă[1]. Această mişcare va conduce, în secolul al XX-lea, la două războaie mondiale, care vor fi cele mai ucigătoare din Istorie. Această „epocă a extremelor"[2] va vedea, în numele naţionalismului celui mai exacerbat şi al celui mai totalitar, comiţându-se crime identitare împotriva umanităţii şi, mai cu seamă, cea mai de neconceput şi mai oribilă:

---

[1]Despre inventarea ideii de naţiune în secolul al XIX-lea şi originile naţionalismului, cf. Anne-Marie Thiesse, *La création des identités nationales en Europe*, XVIII^e^–XX^e^ siècle, Paris, Seuil, 1999.

[2]Cf. Eric Hobsbawn, *L'âge des extrêmes. Histoire du court* XX^e^ *siècle 1914–1991*, Paris, Complexe/ Le Monde diplomatique, 1999 (ed. I, 1996).

Holocaustul, sinonim cu forma raţionalizată şi birocratizată a exterminării Celuilalt. Monstruozitatea nazistă se înrădăcinează în cea mai radicală dintre revendicările identitare: cea care îl defineşte pe Celălalt (evreul) ca fiind Răul absolut care trebuie eliminat. Naţionalismul, întemeiat pe o ideologie rasistă şi pe o voinţă hegemonică, tinde, datorită unei raţionalizări sistematice, spre negarea absolută a Celuilalt şi spre încercarea de înrobire a tuturor celorlalţi. Războiul care rezultă din el marchează o revoltătoare perversiune a aşa-zisului „proces de civilizare": în numele pretinsei superiorităţi a unei „civilizaţii" asupra tuturor celorlalte, războinica barbarie scufundă, pentru o vreme, umanitatea întreagă.

Dacă cel de al doilea război mondial dă într-adevăr naştere unei Organizaţii a Naţiunilor Unite mai legitime şi mai durabile decât efemera Ligă a Naţiunilor, după primul război, această nouă organizaţie mondială înregistrează, începând din 1947, o creştere regulată a numărului de state-membre: aproape 200 în anul 2000, în vreme ce nu existau decât 65 de state recunoscute ca atare la începutul secolului. Asistăm astfel, după Elias, la un paradox al „procesului său de civilizare": emergenţa potenţială a unei noi definiţii a lui Noi mondializat – umanitatea ca apartenenţă comună – este însoţită de o intensificare a revendicărilor etnice, naţionale şi etatiste. Pentru majoritatea muritorilor actuali, identitatea principală este limba, cultura, naţiunea sau etnia lor, pe care ei sunt gata să le apere cu toate mijloacele. Recunoaşterea acesteia trece, pentru cei mai mulţi dintre ei, prin constituirea, identificarea oficială şi apărarea statului lor naţiune şi/sau a comunităţii lor culturale[1]. Forma identitară dominantă rămâne, pentru moment, potrivit problematicii lui Elias, cea care reuneşte un Noi localizat, organizat în stat legitim sau în grup cultural (etnico-religios, naţional sau regional), revendicând o recunoaştere oficială, sprijinindu-se în general pe reconstrucţii mitice care justifică ancorarea lor comunitară prin inventarea unei istorii

[1]Sunt parţial de acord cu poziţiile apărate în vasta sinteză asupra stării actuale a identităţilor de Manuel Castells în cartea sa *Le pouvoir de l'identité*, Paris, Fayard, 1999 (ed. I, 1997). De acord cu constatarea priorităţii actuale, în lume, a ceea ce el numeşte *identităţile rezistente* (eu le numesc formă culturală), pe care le consideră pe toate drept comunitare (inclusiv mişcările ecologiste şi feministe); parţial cu faptul că el consideră că ceea ce el numeşte *identităţile-proiect* (eu le voi numi forme narative) sunt blocate şi nu izbutesc să se traducă în proiecte de transformare socială, mai cu seamă pentru că se convertesc adesea în *identităţi legitimante* (eu le numesc formă statutară). Însă absenţa distincţiei dintre „proiect" şi „reflexivitate" şi dintre „identitate pentru sine" şi „identitate pentru celălalt" mi se pare că dăunează teoretizării întreprinse de Castells.

imemoriale[1] şi a unor Euri identificate cu grupul lor local şi cu cultura acestuia. Dacă majoritatea oamenilor trebuie mai întâi să lupte pentru supravieţuirea lor economică sau pentru ameliorarea condiţiei lor, ei se recunosc, de asemenea, ca aparţinând unor culturi care implică în chip divers noţiunea de persoană[2].

Nu putem aşadar pretinde, cum lasă uneori să se presupună Norbert Elias, că asistăm la emergenţa unui Noi mondializat, ireductibil la singura globalizare economică. Configuraţia Eu–Noi, care s-ar substitui celei actualmente majoritară în lume, nu poate fi definită concret. Vedem într-adevăr cum se construiesc spaţii, mai ales economice, care depăşesc statele, încercând să le federalizeze. Uniunea Europeană este unul dintre ele, însă această construcţie politică nu implică, pentru moment, o „identitate europeană" în sensul proiectului comun, împărtăşit de marea majoritate a locuitorilor ţărilor în chestiune. Vechile „identităţi naţionale" rămân resurse şi referinţe prioritare pentru ei, mai cu seamă pentru a se identifica unii pe alţii, şi ele au chiar tendinţa de a fi reactivate prin perspectiva europeană redusă la o vastă piaţă nereglementată. Începând cu mijlocul anilor '80, vedem în Franţa în ce măsură chestiunile „suveranităţii naţionale" şi ale „politicii europene" devin conflictuale, surse de clivaje din ce în ce mai profunde, în sânul vechilor partide politice.

„Procesul de civilizare", dat de Elias, este în acest sens mai curând blocat. Dacă trebuie să survină un viitor stadiu, el nu este nici previzibil, nici chiar limpede imaginabil. Termenul însuşi de civilizare mi se pare puţin susceptibil de a ralia sufragiile specialiştilor. După cum explică Hobsbawn[3], secolul al XX-lea ar fi fost nu numai mult mai devastator decât precedentul, dar el ar fi aruncat o bănuială foarte greu de eludat

---

[1]Despre un exemplu de invenţie mitică a unei identităţi regionale, se poate citi teza lui Ronan Le Cloarec *L'identité bretonne*, Rennes, Terre de brume, Presses Universitaires de Rennes, 1998. Despre geneza acestei credinţe colective în „identitatea bretonă", în secolul al XIX-lea, cf. Catherine Bertho, „Inventarea Bretaniei. Geneză socială a unui stereotip", *Actes de la recherche en sciences sociales*, 35, noiembrie, 1980, p. 45–62.

[2]Folosesc expresia „formă culturală" într-un sens diferit de cel al lui Sélim Abou, care nu evită, în *L'identité culturelle*, *op. cit.*, capcana esenţialistă, făcând din culturile etnotipurilor constitutive personalităţi individuale. Jean-Pierre Warnier consideră, pe drept cuvânt, identificările culturale drept nişte repertorii de acţiune, resurse simbolice (printre altele), care pot fi „contextuale şi fluctuante" şi deci varia în cursul vieţii unei persoane. Aceste „identităţi" sunt construite şi reconstruite în cursul istoriei pentru a susţine „nişte procese abundând în creaţie culturală"; cf. *La mondialisation de la culture*, Paris, La Découverte, „Repères", 1999. A se citi, în această privinţă, Jean-François Bayart, *L'illusion identitaire*, Paris, Fayard, 1996.

[3]Cf. *L'âge des extrêmes*, *op. cit.*, p. 19.

asupra ideii de progres care fusese unul din marile cuvinte federalizatoare ale secolului al XIX-lea. Redus la succese tehnice şi deconectat de la marile proiecte umaniste şi morale (nu numai politice), aşa-zisul proiect îşi pierde legitimitatea şi devine şiretlic sau strategie a celor puternici pentru a întări dominaţia lor asupra lumii.

PROCESUL DE RAŢIONALIZARE: FORME COMUNITARE ŞI SOCIETARE (WEBER)

Spre deosebire de Norbert Elias, Max Weber nu utilizează termenul „identitate" şi pleacă de la o analiză comprehensivă a acţiunii umane, examinând-o din punctul de vedere al semnificaţiei subiective. Pentru a înţelege această semnificaţie, Weber s-a consacrat reconstituirii configuraţiilor istorice tipice legate de forme de acţiune comprehensibile în mod raţional. Printre cuplurile de concepte care servesc la caracterizarea formelor respective, el foloseşte o distincţie introdusă de Tönnies[1], redefinind-o de o manieră deosebit de interesantă, chiar dacă ea rămâne uneori obscură.

Formele comunitare (*Vergemeinschaftung*) desemnează, pentru Weber, „relaţii sociale întemeiate pe sentimentul subiectiv (tradiţional sau emoţional) de a aparţine aceleiaşi colectivităţi". Ele se referă la două mari tipuri de acţiune, implicând două forme de legătură socială – cea care se bazează pe forţa tradiţiei, pe legăturile transmise prin filiaţie, pe moştenirile culturale, dar şi cea care rezultă din identificarea colectivă sau emoţională (*Affektual*) cu un acelaşi lider „charismatic". Astfel de formă comunitară este dominantă, de exemplu, în funcţionarea familiilor

[1]Trecerea de la „comunităţi" (traducere din germanismul *Gemeinschaft*) la „societăţile moderne" (traducere din germanismul *Gesellschaft*) se află în centrul lucrării lui Ferdinand Tönnies, intitulate *Gemeinschaft und Gesellschaft*, scrisă în 1887, devenită o operă clasică a sociologiei (8 ediţii până în 1922 în Germania). Ea a fost tradusă în franceză sub titlul *Communauté et société* şi reeditată la Retz, Paris, 1997. Max Weber critica felul în care Tönnies se serveşte de această opoziţie dintre „tipuri sociale" şi inventează termenii *Vergemeinschaftung* şi *Vergeselleschaftung* pentru a desemna forme ale legăturii sociale (nu societăţi „reale") şi procese tipice de socializare (*Sozialisierung*) care coexistă în societăţile istorice potrivit unor combinaţii foarte variabile. Cf. *Wirtschaft und Gesellschaft*, 1921, cap. 1. Traducerea acestor două concepte-cheie prin neologisme barbare („comunizare" şi „societizare") face confuz felul în care Weber le foloseşte. Cf. *Économie et société*, Paris, Plon, 1971, p. 3–59. Am preferat să traduc aceşti termeni prin socializare „comunitară" şi socializare „societară", încercând să clarific concepţia weberiană a socializării, cf. *La socialisation*, *op. cit.*, cap. 4, p. 89–94.

care unesc filiația cu relații afective intense. Însă ea este prezentă, în diverse grade, în toate grupările umane, din moment ce în ele se dezvoltă sentimente de apartenență.

Formele societare (*Vergesellschaftung*) desemnează „relații sociale întemeiate pe compromis sau pe coordonarea de interese motivate rațional (în valoare sau în finalitate)". Ele se referă la două tipuri de raționalitate: raportarea la valori, raționalitatea axiologică (*Wertrationalität*), care servește drept bază pentru „înțelegerile raționale prin angajament reciproc", și raportarea instrumentală a mijloacelor la un scop, care se impune de la sine (*Zweckrationalität*), raționalitatea economică, schimbul de mărfuri, „competiția în vederea asigurării unor șanse mai bune de viață", dar și „asocierea voluntară a indivizilor pentru a-și apăra interesele". Întreprinderea (*Betrieb*), dar și ceea ce numim, în Franța, asociații, reprezintă, după Weber, grupările în cadrul cărora relațiile de tip societar sunt dominante.

Weber apără teza existenței istorice a unui proces de raționalizare, asigurând predominația celei de a doua forme asupra primei. Însă el nu o elimină niciodată pe prima și caută să analizeze „individualitățile istorice" (capitalismul, birocrația, iudaismul antic...), și grupările sociale (familia, statul-națiune, întreprinderea...) ca niște „compuși" de valori și de interese, de relații comunitare și societare. Lumea politică, de exemplu, mai mult decât oricare alta, nu poate fi analizată, potrivit lui Weber, fără a apela la cele două forme de legături sociale precedente[1].

Procesul de raționalizare a fost mai întâi îndelung analizat de Weber în sfera religioasă. Ceea ce caracterizează exclusiv, după părerea sa, primele forme comunitare ale istoriei umane este dominația gândirii magice: magicianul este, pentru Weber[2], figura comunitară prin excelență, încarnând, practic, credințele „iraționale" ale grupului său. Este un personaj charismatic excepțional în măsura în care darurile sale „naturale" sunt interpretate de grup ca niște puteri supranaturale. Tocmai raționalizarea acestei puteri charismatice, deopotrivă din necesitatea de a o aplica la viața cotidiană (a lecui, a aduce ploaia...) și din presiunea concurenței altor magicieni, dă naștere primelor forme de instituționalizare a activităților simbolice și accelerează trecerea la forme religioase instituite.

Mai întâi locale și politeiste, religiile vor fi, de asemenea, raționalizate treptat. Concurența zeilor locali, încarnând spiritul comunităților în luptă pentru apărarea teritoriului lor, va duce la monopolul divinităților

---

[1]Despre abordarea weberiană a câmpului politic, cf. *Politik als Beruf*, Conferința din 1919, tradusă în *Le savant et la politique*, Paris, Plon, 1959.

[2]Cf. *cap. 5* din prima carte a *Wirtschaft und Gesellschaft*, tradusă în *Économie et société*, Paris, Plon, 1971, p. 429–632.

învingătorilor. Acestea din urmă, din ce în ce mai abstracte, transcendente, prilejuiesc ritualuri tot mai codificate. Preoţii iau locul magicienilor reduşi la un statut de „mici antreprenori ai mântuirii", având o clientelă redusă. Figuri tradiţionale şi necharismatice, preoţii vor face din religie un ansamblu de credinţe dogmatice şi de ritualuri înţepenite.

Inventarea marilor religii „universale" constituie, pentru Max Weber, un moment esenţial al raţionalizării religioase. Această invenţie durabilă, de mare importanţă istorică, s-a produs, aproximativ în aceeaşi epocă, în câteva locuri din lume, în sânul marilor civilizaţii (China, India, Palestina etc.) deja puternic raţionalizate graţie răspândirii scrisului şi monopolizării de către un grup social (scribi, mandarini, preoţi...) a puterii simbolice, necesare consolidării structurilor politice centralizate pe teritorii adesea foarte întinse. Constituirea unei clase de cărturari, elită socială şi culturală specifică, este contrariul acestei forme noi de organizare simbolică şi politică. Tocmai în sânul acestor elite ştiutoare de carte, adepte ale marilor religii „universale" sau ale filozofiei greceşti[1], s-a dezvoltat o formă identitară inedită, deopotrivă personală şi reflexivă, care i-a permis religiei şi moralei să devină, pentru un timp îndelungat, domeniul de predilecţie al expresiei unui Eu autonom, deosebit de rolul său social, un Sine însuşi reflexiv.

În comunicarea sa deja citată, Marcel Mauss situează în jurul secolului al II-lea î.Hr. prima apariţie a unui sens nou al cuvântului latin *persona*, care semnifica până atunci, în mod exclusiv, „mască, personaj". Cuvântul grec (*prosopon*), de unde *persona* îşi trage originea, începe, într-adevăr, să aibă sensul, o dată cu această epocă, de „personaj care este şi vrea să fie fiecare individ, caracterul său, adevărata sa faţă"[2]. El înseamnă încă „mască, personaj, artificiu", dar desemnează şi „intimitate, caracter, natură goală". Marcel Mauss pune acest fapt de limbaj în corelaţie cu un „fapt fundamental al dreptului roman": *persona* latină devine, pentru oamenii liberi, o marcă de drept, o cetăţenie activă. Pe lângă lucruri (*res*) şi acţiuni (*actiones*), persoanele (*personae*) devin, la acea vreme, entităţi juridice înzestrate cu drepturi şi cu obligaţiuni. Paralel, în aceeaşi epocă, persoana devine treptat „un fapt moral": pe lângă sensul juridic, cuvântul dobândeşte o conotaţie morală, marca unei fiinţe conştiente, libere şi responsabile, înzestrate cu un simţ moral. Acest proces este în mod deosebit vizibil în cadrul lumii greco-romane: întâlnirea filozofiei

[1]Cf. Jean-Pierre Vernant, *L'individu, la mort, l'amour. Soi-même et l'autre en Grèce ancienne*, Paris, Gallimard, 1989.

[2]Termenul grec *prosopon* înseamnă „ceea ce prezinţi din sine privirii celuilalt, figura individualizată oferită privirii oricui vă acostează direct şi este ca o pecete a identităţii tale" (Vernant, *op. cit.*, p. 118).

grecești cu noua religie creștină provoacă emergența a ceea ce Michel Foucault a numit „grija de sine" (cf. *cazul nr. 3*).

***Cazul nr. 3.* Grija de sine[1], Michel Foucault**

*Michel Foucault descoperă un text latin din secolul al II-lea d.Hr. pe care îl numește „metoda lui Artemidor" și care examinează și evaluează diferitele forme de acte sexuale, împărțind cu dărnicie sfaturi pentru conduită. Pornind de la acest text, el construiește expresia „grija de sine" pentru a desemna emergența unui „individualism valorificând aspectele private ale existenței" și sprijinindu-se pe „o morală riguroasă și personală". Roma primelor două secole ale erei noastre rămâne o formă de comunitate (*Gemeinschaft*), o colectivitate, în care viața oamenilor liberi se duce, mai cu seamă, în public și în care fiecare se situează „în sisteme în care domină relațiile sociale". Și totuși, sub influența „filosofilor morali", stoici și epicurieni, se răspândește această „formă particulară de individualism", care recomandă, referindu-se adesea la personalitatea lui Socrate (și la al său „cunoaște-te pe tine însuți"), să „ai grijă de tine" (Epictet), să „ te formezi pe tine însuți" (Seneca), să „porți conversație cu tine însuți și propriile scrieri" (Pliniu), să „te consideri pe tine însuți drept obiect de studiu" (Epictet).*

Aceste sfaturi nu sunt rezervate doar unei mici elite: vedem prosperând, pentru bărbații liberi și pentru soțiile lor, consilieri privați, directori de conștiință, „călăuze pentru suflet", dar și manuale practice, „arte de a trăi". Găsim în ele sfaturi, exerciții, texte pentru meditație, incitații la a scrie, pe scurt, ingredientele unei „munci de sine asupra sa", potrivit termenilor lui Michel Foucault. Citim interdicțiile și ilustrările iubirii conjugale ca „reciprocitate afectivă și dependență reciprocă" (Statius), ale unei anumite promovări a femeii (libere) ca soție, ale gestiunii unui regim de plăceri făcut din stăpânire de sine, din economie strictă a emoțiilor, din experiență de sine, din arta de a te guverna pe tine însuți cu „moderație, prietenie și sinceritate" (Marc Aureliu).

Aceste incitații la „cultura de sine" se manifestă la Roma într-un context specific: un context juridic mai întâi – căsătoria devine un contract între doi soți și nu între un tată și un soț ca până atunci; tribunalele intervin în afacerile de succesiune care asigură o independență a proprietarului. Un context politic, apoi: condițiile de exercitare a puterii se schimbă o dată cu ascensiunea Imperiului mai autoritar și mai birocratic care permite crearea unui spațiu public „mai vast, mai suplu, mai diferențiat, mai puțin ierarhizat și mai puțin închis"; ascensiunea

[1]Cf. Michel Foucault, *Le souci de soi. Histoire de la sexualité*, vol. III, Paris, Gallimard, 1984.

unei aristocraţii de serviciu, de administratori profesionişti eliberează timpul cetăţeanului roman şi relativizează acţiunea politică. Un context economic în fine: creşterea schimburilor cu toate părţile Imperiului asigură o anumită prosperitate a capitalei, sclavii în număr excesiv îşi iau asupra lor esenţialul muncii productive.

Această emergenţă a unei conştiinţe morale, rod al întâlnirii dintre filosofia greacă şi foarte recenta religie creştină, va avea o considerabilă importanţă istorică. Ea înseamnă, într-adevăr, o distanţare posibilă a indivizilor faţă de personajul lor, de rolul lor social, de apartenenţa lor comunitară. Ea reprezintă, totodată, posibilitatea de a se gândi pe sine însuşi ca pe o fiinţă singulară, o persoană unică legată simbolic de un ansamblu al muritorilor. „Nu mai este nici ludeu, nici Grec, nu mai este nici rob, nici slobod; nu mai este parte bărbătească, nici parte femeiască, fiindcă toţi sunteţi una în Isus Hristos" (Epistola lui Pavel către galateni, 3, 28). Comentând acest text, Marcel Mauss consideră că creştinismul va juca pentru mult timp, în Occident, un rol decisiv pentru a întemeia „unitatea morală a persoanei".

În fond, „între secolele III şi IV ale erei noastre... un stil inedit apare în viaţa colectivă, în relaţiile cu divinul, în experienţa de sine"[1]. Apariţia bruscă a figurii „omului sfânt", în căutarea adevăratului său eu prin căutarea de Dumnezeu, impune o „introspecţie implacabilă şi prelungită". Astfel, „o nouă formă de identitate se înfiripă în acest moment, formă care defineşte individul uman prin gândurile sale cele mai intime, imaginaţiile secrete, visele nocturne, pulsiunile pline de păcate, prezenţa în forul său interior a tuturor formelor de ispită"[2]. În realitate, „un model diferit al persoanei umane emerge" din această atenţie pentru „gândurile inimii" şi din această nouă morală „mai universală în aplicarea sa şi mult mai intimă în efectele asupra vieţii private a credincioşilor"[3]. Figura emblematică a sfântului Augustin (mort în 430) şi a *Confesiunilor* sale vorbeşte despre puterea acestui Mine reflexiv, care este o conştiinţă de sine.

---

[1]Cf. Jean-Pierre Vernant, *L'individu, la mort, l'amour en Grèce antique*, *op. cit.*, p. 230. Vernant situează către acea vreme apariţia unui al treilea sens al expresiei „individ uman", care nu mai este fiinţa empirică, nici subiectul singular, ci „persoana interioară" înzestrată cu o intimitate, cu o conştiinţă de sine.

[2]*Op. cit.*, p. 231.

[3]Cf. Peter Brown, *„Antichitatea târzie"*, în P. Ariès şi G. Duby (ed.), *Histoire de la vie privée. De l'empire à l'an mil*, Paris, Seuil, 1985, p. 252–253. De asemenea, Vernant constată apariţia unui nou gen de scrieri, care nu mai sunt nişte simple „biografii", „vieţi de personaje eroice", nici autobiografii, „memorii ale indivizilor", ci „confesiuni" (Marc Aureliu...), în care „viaţa interioară formează materia scriiturii".

Voi numi „formă reflexivă" modul specific de identificare constând în a căuta, a argumenta, a analiza, propune definiții despre sine însuși, bazate pe introspecția și pe căutarea unui ideal moral. Ea se manifestă în cadrul unei forme sociale cu dominantă „comunitară", care implică apartenențe stabile la grupuri culturale. Ea nu implică nici o exigență de mobilitate spațială, nici de schimbare de apartenențe. Și totuși, ea nu emerge decât în măsura în care se manifestă o „distanță față de roluri", o temporalitate specifică, cea a intimității, a secretului, a ceea ce Vernant numește „sufletul (*psykhe*) în mine", o „entitate impersonală sau suprapersonală"[1] care nu mai este situată deasupra, ci în interiorul lui Eu, în sinele însuși.

Max Weber leagă această emergență de procesul de raționalizare sporită a credințelor religioase pe care le descoperă în toate religiile mari, în perioada respectivă. O dată cu abstractizarea din ce în ce mai mare a dogmelor și cu exigența de a le aplica concret în viața cotidiană, religia devine mai interioară, mai morală. Creștinismul inventează „cura de suflet", direcția de conștiință a credincioșilor dată de preoți, pe care Weber o definește ca fiind „un travaliu de sistematizare rațională a poruncilor etice"[2]. De acum înainte, căutarea căilor de mântuire va deveni, pentru un număr crescând de creștini, o afacere eminamente personală și intimă.

Istoria creștinismului va cunoaște o altă mutație de importanță capitală în Occident. Potrivit lui Weber, este vorba despre o nouă fază a procesului de raționalizare, conducând la a face din muncă un mijloc rațional de a-și realiza mântuirea: „Doar în Occident munca a apărut ca un mijloc igienic și ascetic, prin intermediul ordinelor monastice"[3]. Acetismul în afara lumii valorifică munca însoțind nașterea ordinelor monastice (Sfântul Benoît în secolul al VI-lea), apoi „s-a sistematizat de o manieră crescândă într-o metodă activă și rațională, nonmagică, de conduită de viață". Ulterior acest proces se va grefa pe o dinamică a economiei negustorești, care va prilejui apariția treptată a unei clase de burghezi-negustori, purtătoare a unui raționalism laic dirijat spre previziune. În sfârșit, el va conduce la reconsiderarea monopolului Bisericii oficiale asupra căilor legitime de mântuire, iar „protestantismul ascetic și noii săi profeți" vor asigura „transferul ascetismului rațional în viața mondenă"[4]. După Weber, protestantismul, în versiunile sale puritane, este „singurul în lume care a asociat, din principiu, într-o unitate sistematică, etica profesiunii în lume

[1] J.-P. Vernant, *L'individu, la mort, l'amour*, *op. cit.*, p. 228.
[2] M. Weber, *Économie et société*, Paris, Plon, 1971, p. 488.
[3] *Ibidem*, p. 566.
[4] *Ibidem*, p. 568.

cu certitudinea mântuirii, permiţând astfel omului obişnuit să-şi îndeplinească datoria morală prin intermedul unei activităţi raţionale potrivit voinţei unui zeu exclusiv transcendent"[1]. Ca urmare, iscată din această fază ultimă de raţionalizare religioasă, apare istoric o figură identitară nouă: cea a antreprenorului capitalist puritan.

Într-adevăr, o dată cu edificarea în Occident a statului modern, o bulversare a producţiei, pe care Max Weber o defineşte ca fiind „edificarea unui cosmos prodigios al ordinii economice moderne", evolua făcând, cu începere de la finele secolului al XVIII-lea, din burghezii-negustori capitalişti-antreprenori. Teza lui Weber presupune că există o afinitate structurală, o corespondenţă simbolică între etica puritană a calviniştilor crezând în predestinare, propovăduind întâlnirea faţă în faţă a credinciosului individual cu Dumnezeul său, gestionând incertitudinea lor angoasată de un angajament în lume, legând profesiune şi vocaţie (*Beruf*) şi spiritul capitalismului, implicând o conduită de investire, o orientare spre viitor, o acumulare primitivă, care presupune să nu consumi surplusul, ci să-l reinvesteşti neîncetat. Stăpânirea viitorului prin previziune este însoţită de o atitudine interioară ce valorifică realizarea unei vocaţii în lume, de o împlinire de sine „întru suprema glorie a Domnului". Figura antreprenorului puritan marchează astfel emergenţa unei noi forme identitare în istorie (*cazul nr. 4*).

***Cazul nr.4.* Identitatea antreprenorială puritană[2], Max Weber**

„A-ţi irosi timpul este primul şi cel mai grav dintre toate păcatele". Într-adevăr, „fiecare oră pierdută este sustrasă muncii care tinde spre gloria divină... Contemplarea inactivă place mai puţin Domnului decât împlinirea practică a voinţei sale într-un meşteşug (Beruf)*... Munca este scopul vieţii, aşa cum a hotărât-o Dumnezeu... Divina Providenţă l-a îndemnat pe fiecare să se consacre unei meserii pe care trebuie să o recunoască... Această meserie va fi felul său de a munci întru suprema glorie a Domnului... Or, după roadele pe care le dă, recunoaştem valoarea muncii; după importanţa bunurilor pe care el le aduce comunităţii...Omul a moştenit de la Dumnezeu îndatoriri faţă de bogăţiile care îi sunt încredinţate: acelea de a le înmulţi".*

„Capitalul se formează prin agoniseală forţată ascetică... Bunurile chivernisite trebuie să fie folosite în calitate de capital care trebuie investit. Astfel, stricta reglementare a vieţii şi limitarea consumului permitea economiei raţionale să-şi producă efectul deplin". Astfel, „un etos specific burghez al muncii luase naştere"... Căci, de fapt, singura

[1] *Ibidem*, p. 602.

[2] Max Weber, *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, Paris, Plon,1964 (ed. I, 1904). Citatele provin de la paginile 207–249 din traducerea franceză.

normă decisivă pentru eficacitatea muncii este motivarea psihologică, prin care, în calitate de vocație (Beruf), *ea devine mai bună, dacă nu chiar unicul mijloc de a asigura starea sa de grație... Conduita rațională, bazată pe ideea de Beruf, s-a născut din spiritul ascetismului creștin... Ascetismul puritan al meșteșugului amestecă elementele esențiale ale atitudinii care poate fi numită „spirit al capitalismului".*

Așadar, realizându-și afacerile „întru suprema glorie a Domnului", interzicându-și luxul și obligându-se să-și reinvestească beneficiile, considerând reușita întreprinderii drept semnul îndeplinirii datoriei de creștin, primii antreprenori calviniști au putut gestiona angoasa provocată de credința în Predestinare, contribuind, în același timp, la răspândirea spiritului de investire, contabilității raționale și a simțului afacerilor, care constituie componentele esențiale ale acestei „identități antreprenoriale capitaliste". Figura lui Benjamin Franklin (1706–1790), inventator, publicist american, redactor al Declarației de Independență și admirator al Revoluției de la 1789 îi servește lui Max Weber pentru a ilustra îmbinarea unui etos puritan raționalizator și democratic cu un simț capitalist al afacerilor. O eră nouă se deschide pentru Occident.

Voi numi, în urma lui Paul Ricœur[1], noua formă de identificare, ce devine potențial dominantă, o dată cu emergența acestei figuri istorice, o voi numi deci „formă narativă" pentru a o deosebi de precedenta, numită „reflexivă". Ea implică, într-adevăr, primatul acțiunii în lume și nu reflecția interioară asupra sinelui însuși. Fiecare individ se definește aici prin ceea ce face, prin ceea ce realizează și nu prin idealul său interior. Ea se organizează în jurul unui plan de viață, al unei vocații, care se încarnează în proiecte, profesionale sau de altă natură. Ea are drept miză „unitatea narativă a unei vieți", nu coerența reflexivă a unei intimități. Ea se traduce printr-o „artă de a povesti" ceea ce ai făcut, nu prin meditații având ca obiect ceea ce ai dori să fii. Identificarea este cea a unei istorii, desigur personală, dar îndreptată spre exterior, spre acțiunile împreună cu alții, spre realizările practice. Ea este, potrivit lui Ricœur, inseparabilă de un scop etic, de un ideal de realizare de sine.

Ne punem, bineînțeles, întrebarea: ce legătură există astăzi între acest ideal de realizare și capitalismul, afacerile, spiritul de întreprindere? Cunoaștem formula cam decepționată a lui Max Weber, proiectându-se, la sfârșitul analizei sale, în epoca sa (1904): „Puritanul *voia* să fie un om nevoiaș, iar noi suntem *siliți* să fim nevoiași... Pe când antreprenorul ascetic încerca rațional să transforme lumea și să-și exercite în ea toată influența, bunurile acestei lumi căpătau asupra oamenilor o putere

[1]Cf. Paul Ricœur, *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil, 1990, p. 181–193.

crescândă şi ineluctabilă, cum nu se mai cunoscuse alta mai înainte. Astăzi, adaugă Weber, spiritul ascetismului religios a scăpat din *cuşca de oţel* – definitiv? cine ar fi în stare să o spună? " El continua constatând: „În Statele Unite, pe chiar locurile înseşi ale paroxismului său, goana după bogăţia despuiată de sensul său etic şi religios are tendinţa de a se asocia cu pasiuni pur *agnostice*, ceea ce îi conferă cel mai adesea caracterul unui sport." Şi Weber încheia adresându-se „ultimilor oameni" ai acestei „dezvoltări a civilizaţiei" cu cuvintele: „Specialişti fără viziune şi voluptuoşi fără inimă, acest neant îşi imaginează că a urcat o treaptă a umanităţii niciodată atinsă până acum!"[1]

Să rezumăm: naşterea capitalismului modern era concomitentă, după Weber, cu emergenţa, în istorie, a acestei forme simbolice care marca rezultatul raţionalizării religioase şi dădea naştere unei figuri radical noi a credinciosului: puritanul calvinist convins că îşi realizează mântuirea veşnică prin reuşita întreprinderii sale. Este o raţionalitate axiologică (*Wertrationalität*), nu instrumentală, etică, nu economică, raţionalitate ce îi anima astfel pe primii antreprenori protestanţi care au contribuit totuşi la progresul economiei capitaliste. Dacă, se întreabă Weber, ceea ce ei făceau din vocaţie, noi, moştenitorii, trebuie să o facem din necesitate, ce devine atunci această raţionalitate etică şi religioasă? Este „cuşca de oţel" raţionalitatea economică separată de orice raţionalitate etică şi devenită un soi de necesitate, o logică „închisă" care se impune tuturor activităţilor „moderne"? Nu, răspunde Weber, căci totul nu este jucat şi raţionalitatea axiologică, cea a valorilor şi a convingerilor etice, nu a fost eliminată din istoria umană[2]. Rămâne de descoperit ce forme mai poate ea lua o dată cu triumful logicii capitaliste.

Dezamăgirea de lume este, pentru Weber, efectul acestui lung lanţ istoric care evoluează de la comunitarul cel mai pătruns de magie până la societarul cel mai socotitor. Însă acest termen este deseori prost înţeles (traducerea literală ar fi „de-magificare") şi redus la raţionalizare exclusiv instrumentală[3], cea care realizează expansiunea mondială a capitalismului şi extinderea logicii sale financiare la toate sferele vieţii sociale. Or, pentru Weber există o altă raţionalitate, axiologică, de care trebuie ţinut cont. El

---

[1]Citatele provin de la paginile 249–251 din traducerea franceză a lucrării *L'éthique protestante...*

[2]Pentru o reluare recentă a dezbaterii asupra acestei chestiuni a „cuştii de oţel", cf. Frédéric de Coninck, „Metafora deschisului şi închisului la Max Weber", în *Cahiers internationaux de sociologie*, CIV, 1998, p. 139–145.

[3]Acest termen nu face parte din vocabularul weberian, ci din cel al filosofilor Şcolii de la Frankfurt (Adorno, Horkheimer...), care au interpretat raţionalizarea weberiană drept o pură şi simplă impunere a logicii capitaliste lipsite în cel mai înalt grad de orice dimensiune etică.

evocă în această privință mai multe ipoteze referitor la viitorul raționalității etice: fie apariția unor „profeți întru totul noi", fie un nou „război al zeilor", fie nimicirea tuturor formelor comunitare, fie apariția unor forme inedite de moralitate, fie chiar „o puternică renaștere a idealurilor vechi"[1]. „Cușca de oțel" se poate închide din nou, pentru foarte multă vreme, într-o „pietrificare mecanică, garnisită cu vanități convulsive", dar ea se poate, de asemenea, deschide pentru a lăsa loc „unor noi proiecte etice". Putem alege între aceste două scenarii? Ce ar putea fi o lectură weberiană a istoriei secolului al XX-lea?

Sunt suficiente mondializarea piețelor financiare, globalizarea schimburilor economice și atracția evidentă pe care o suscită modul de viață occidental (american sau european) asupra locuitorilor unei mari părți a planetei pentru a valida teza triumfului universal al raționalității economice asupra oricărei alte forme de logică și de convingere? Desigur că nu. În același timp, formele multiple de rezistențe culturale se manifestă pretutindeni în lume, în numele integrismului religios, al apărării comunităților amenințate, al necesarei reglementări a schimburilor. De asemenea, se dezvoltă noi mișcări sociale, multiforme, care nu sunt doar defensive și localizate, dar care încearcă să promoveze cauze universale ca acelea – perfect compatibile între ele – ale ecologiei sau ale feminismului[2]. În sfârșit, vechi și noi țări și-au dat regimuri „democratice" care pot, în teorie, contrabalansa hegemonia capitalismului financiar. Cu siguranță, nici una din aceste contestări a ordinii capitaliste mondializate nu poate pretinde la universalitatea concretă a unui contraproiect unificat și global al dominației oarbe a piețelor; religiile rămân separate unele de altele, puțin predispuse la cooperare pentru definirea unei forme de spiritualitate alternative la materialismul utilitarist; revendicările comunitare se soldează adesea cu războaie etnice devastatoare; noile mișcări sociale, ecologiste sau feministe, rămân foarte adesea divizate. Însă aceste forme de rezistență și de revendicare structurează identități foarte diferite de cea a omului de afaceri, îndemnat de o logică exclusiv economică.

Criza economică mondială a destabilizat formele de organizare anterioare, aplicate, imediat după război, în țările industrializate, lăsând să planeze îndoiala asupra perspectivelor și anticipărilor dezvoltării țărilor cele mai sărace și cele mai îndepărtate de formele societare luate de societățile occidentale. Noi profeți (de la Ghandi la Dalai-Lama) și-au

[1] *L'éthique protestante*, *op. cit.*, p. 251.

[2] Deosebirea dintre rezistențele culturale, cu bază comunitară, și noile mișcări sociale ecologiste, feministe și homosexuale cu dominantă mai curând societară, nu este destul de clară în lucrarea lui Castells citată mai sus. Acestea sunt totuși niște procese foarte diferite care implică forme identitare diverse: culturale și defensive, în primul, reflexive și ofensive, în al doilea.

făcut auzite vocile lor în ceea ce se numea Lumea a Treia pentru a rezista imperialismelor totalitare venite din Vest sau din Est. Voci religioase (de la Martin Luther King la Papa Ioan Paul al II-lea) au cristalizat mobilizări împotriva totalitarismelor rasiste sau materialiste. Mişcările pentru drepturile omului şi pentru egalitate (ale negrilor şi albilor în Statele Unite, dar şi ale femeilor şi bărbaţilor în lumea întreagă), dezvoltarea acţiunii umanitare dovedesc persistenţa şi renaşterea protestelor colective care nu merg în sensul triumfului logicii financiare, fără să însemne totuşi o revenire la logicile comunitare închise în ele însele şi adesea distrugătoare.

Ce a devenit, aşadar, această formă societară care nu se poate reduce la triumful complet al economicului? În ce mod expansiunea şi crizele capitalismului au prilejuit emergenţa perspectivei unei forme sociale „diferite" – dacă nu „superioare" – de cea care caracteriza, la începutul secolului al XX-lea, starea lumii al cărei viitor încerca... să-l descifreze Weber? Pentru a răspunde la această întrebare, trebuie neapărat să examinăm un ultim proces purtător al unei mari speranţe a secolului al XX-lea: cel căruia Marx i-a consacrat opera.

PROCESUL DE ELIBERARE ŞI CONŞTIINŢA DE CLASĂ (MARX ŞI ENGELS)

Revoluţia fără precedent în istoria umană pe care o constituie capitalismul nu a putut să se facă decât pentru că negustorii, deveniţi antreprenori, au fost în măsură să găsească o „forţă de muncă liberă" pe care au pus-o să muncească, au exploatat-o economic extorcându-i o supramuncă, bază a profitului economic. Primii antreprenori capitalişti şi puritani nu sunt numai investitori „raţionali" şi inovatori „simbolici". Ei sunt, de asemenea, nişte proprietari de mijloace de producţie pe care le rentabilizează prin „exploatarea muncii libere". Toţi micii ţărani ruinaţi, meşteşugarii care nu deveneau maiştri, cei „fără statut" (nevoiaşii, vagabonzii) aveau astfel „să devină salariaţi", proletari „care nu aveau decât forţa lor de muncă".

Îmbogăţirea burgheziei, tot mai caracteristică pentru „identitatea burgheză", inclusiv în versiunea sa ascetică şi puritană, avea, în cursul secolului al XIX-lea, în toate ţările atinse de capitalism, să-şi dea la iveală reversul: exploatarea economică, dominaţia de clasă. Clasele populare devenite clase periculoase sunt excluse din această configuraţie identitară burgheză: copiii lor vor merge să lucreze la uzină (şi nu vor merge la şcoală), adesea prea tineri; femeile înseşi vor fi înrolate în producţie (în afara familiei); muncitorii vor încerca să reziste (mai întâi distrugând maşinile), apoi să se organizeze (în sindicat şi uneori în partidul

muncitoresc). Chestiunea socială va deveni, astfel, o chestiune majoră în toate ţările care se industrializează şi văd sporind numărul proletarilor din ce în ce mai mizerabili. Dominarea ca exploatare economică şi excludere „societară" va da naştere luptei de clasă şi poate va genera o nouă formă identitară inedită[1].

Rezumată astfel, analiza capitalismului din secolul al XIX-lea nu este specifică lui Marx[2]: ea îi reuneşte pe toţi gânditorii socialişti, care sunt convinşi că mişcarea muncitorească pe cale de a se naşte este singurul zid de apărare împotriva ravagiilor produse de dominaţia capitalului. Marx şi Engels vor încerca să introducă şi să facă să triumfe ceea ce ei numesc socialism ştiinţific. Ei se vor strădui să-l fondeze pe o teorie pe care o consideră revoluţionară, adică susceptibilă, devenind referinţa mişcării muncitoreşti, de a conduce la o nouă revoluţie politică, iscând un nou mod de producţie şi o nouă societate radical nouă: comunismul. Cunoaştem mai bine astăzi, graţie reculului istoric, contextul în care opera lui Marx a fost produsă şi ceea ce datorează ea condiţiilor elaborării sale. Criticile aduse idealismului hegelian, dar şi scrierilor lui Proudhon, polemicile adesea foarte vehemente împotriva filozofilor „hegelieni de stânga" (Feuerbach, mai ales), ironizările împotriva pledoariilor în favoarea „conştiinţei de sine" (cele ale lui Bruno Bauer, Max Stirner...) nu îl predispuneau pe Marx să se intereseze de chestiunile identitare. Şi totuşi, în scrierile sale politice, chestiunea

---

[1]Rezistenţa la exploatarea economică şi la excluderea socială a îmbrăcat forme multiple de-a lungul secolelor. Dorinţa de „a se descurca", lupta pentru existenţă nu sunt specifice epocii moderne şi nu implică nici o formă de identificare particulară alta decât economică. Ceea ce este nou în mişcarea muncitorească, sau cel puţin în anumite tendinţe, este voinţa de a aboli sau de a depăşi capitalismul pentru a crea o lume nouă şi un „om nou", format de idealurile de egalitate şi de fraternitate.

[2]Dezbaterea Marx–Weber asupra capitalismului este esenţială pentru a înţelege bine această chestiune: Weber împărtăşea o parte a analizelor lui Marx privind exploatarea „muncii libere" de către capital ca una din condiţiile expansiunii capitalismului. El recunoştea faptul că clasa muncitoare ar fi exploatată economic, el făcuse anchete în uzine şi analizase eforturile depuse de sindicatele germane pentru a rezista acestei exploatări şi a obţine câştiguri salariale şi sociale. Însă Weber nu credea că o revoluţie politică, instaurând un alt regim, ar fi o soluţie la exploatarea muncitorilor. Pe lângă opoziţia sa faţă de noţiunea de dictatură a proletariatului, din cauza (tardivelor, chiar nesigurelor) „convingerilor sale democratice" (el va face parte din fondatorii noului partid democrat german la momentul Tratatului de la Versailles), el nu analiza clasele sociale ca pe nişte mişcări identitare punând în joc raportarea la valori (spre deosebire de grupurile statutare), ci ca pe nişte mişcări exclusiv economice de apărare a intereselor muncitorilor într-o logică instrumentală. El nu credea că apărarea intereselor muncitoreşti ar avea ceva de-a face cu profetismul: cf., de ex., De Coninck, *op. cit.*, p.146–148.

condiţiilor ideologice ale luptei revoluţionare nu va înceta să îl preocupe. El merge uneori până la a anticipa ceea ce ar putea însemna o identitate comunistă[1].

Frecventând la Paris cercurile comuniste, Marx şi-a dat seama, către 1844–1845, că revoluţia socială era nu numai necesară, ci posibilă pentru a „distruge capitalismul"; ea implica faptul de a lega elaborarea unei analize „ştiinţifice" a modului de producţie capitalist de răspândirea unei linii politice clare, a unei sinteze a marilor obiective ale acţiunii revoluţionare, articulate pe această analiză. Regăsindu-l pe Engels la Bruxelles şi hotărând „să se debaraseze de vechea sa conştiinţă filozofică de altădată", Marx a început, împreună cu Engels, redactarea *Ideologiei germane*, apoi a *Manifestului Partidului Comunist*[2], care constituie cele două texte complementare importante pentru a încerca să înţelegem nu numai ce strategie politică se cuvenea de adoptat, ci şi forma identitară pe care cei doi fondatori ai „materialismului istoric" o considerau în gestaţie sub ochii lor şi cum putea ea sfârşi prin a elibera omenirea de exploatarea capitalistă.

***Cazul nr. 5.* Identitatea muncitorească „comunistă", Karl Marx**

În Ideologia germană, *Marx şi Engels tratează pe scurt despre comunism. Putem să-i rezumăm conţinutul prin patru teze formând un sistem: 1. Comunismul nu este un ideal sau o utopie, el este rezultatul mişcării generale a producţiei, al dezvoltării forţelor de producţie în sfârşit eliberate de piedicile lor care constituie raporturile de producţie capitaliste. În acest sens, „organizarea sa este esenţialmente economică"; 2. Comunismul ca „mişcare reală a istoriei" semnifică „sfârşitul diviziunii muncii" şi chiar „abolirea muncii", muncă salarizată, constrânsă, forţată, alienantă, impusă de capital; el trebuie să fie înlocuit prin „asocierea liberă a indivizilor" şi prin cooperarea lor voluntară; 3. Comunismul va permite, ca urmare, pentru întâia oară în istoria umană „libera dezvoltare a indivizilor", depăşirea specializării care mutilează personalităţile, posibilitatea, pentru fiecare, de a „se perfecţiona în branşa care îi place", libera alegere „de a vâna dimineaţa, de a pescui după-amiaza, de a practica creşterea animalelor domestice seara şi de a face critică după cină, după bunul său plac"; 4. Comunismul cere, pentru aceasta, „răsturnarea statului", pentru ca indivizii în sfârşit asociaţi în mod liber să poată „realiza personalitatea lor". Administrarea*

[1]Folosesc aici expresia echivalentă cu cea de „conştiinţă revoluţionară", adică cu o nouă manieră de a acţiona în lume, implicând o concepţie specifică a Istoriei, nu numai colectivă, ci şi individuală.

[2]Cf. Karl Marx şi Friedrich Engels, *L'idéologie allemande* şi *Le manifeste du Parti communiste*,în *Œuvres choisies*, vol.1, Éd. du Progrés, 1970, p. 10–81 şi 111–142.

lucrurilor luând-o înaintea guvernării oamenilor, aceştia din urmă vor putea în sfârşit deveni „multidimensionali", adică în stare să dezvolte toate potenţialităţile lor, în toate sferele vieţii sociale.

De ce termenul de comunism? Pentru că, potrivit autorilor, „numai în comunitate este posibilă libertatea personală". Toate colectivităţile anterioare nu erau „adevărate" comunităţi: societăţile precapitaliste erau „mărginite" de necesitatea vitală de a supravieţui, ele erau, de asemenea, „mistificate" de religie, de credinţele magice, de ideologie... Societatea burgheză care distruge toate vechile comunităţi pentru a le substitui domnia interesului privat şi „puterea goală a banului" este contrariul unei comunităţi, deoarece ea se întemeiază pe concurenţa indivizilor reduşi la forţa lor de muncă. Statul care gestionează afacerile burgheziei este obstacolul major în calea instaurării comunismului, de vreme ce condiţiile lui economice, adică „materiale", sunt îndeplinite: deplina dezvoltare a forţelor de producţie şi contradicţia sa acută cu relaţiile de dominaţie de clasă. Trebuie aşadar răsturnat statul burghez pentru a restabili adevărata comunitate a oamenilor liberi pe care o constituie comunismul şi care nu se poate realiza decât prin revoluţie.

Pentru a grăbi această revoluţie care instaurează comunismul, Marx şi Engels contează mai întâi pe acţiunea colectivă a proletarilor uniţi şi pe conştiinţa lor de clasă. Acesta este primul sens al mesajului Manifestului... *Proletarii nu au nimic de pierdut decât lanţurile lor. Condiţiile lor materiale se degradează pretutindeni. Ei trăiesc în sărăcie, precaritate, exploatare. Capitaliştii îi silesc să fie concurenţi, ideologii îi înşală, reformiştii îi leagănă cu iluzii deşarte. Ei trebuie îndemnaţi să se unească, să se organizeze, să depăşească luptele corporatiste pentru a dobândi această conştiinţă de clasă care le va permite să depăşească clivajele naţionale şi să devină revoluţionari consecvenţi şi internaţionalişti, formând partide comuniste sau transformându-le pe cele care există pentru a face în mod colectiv revoluţia.*

Cum să admiţi în acelaşi timp această „exigenţă a prezentului" (să faci revoluţia), care presupune să te dizolvi într-o mişcare colectivă, şi acest „proces istoric", care trebuie să facă din proletarul înlănţuit şi exploatat un comunist „liber şi conştient", un individ „multidimensional"[1]? Cum să defineşti această „conştiinţă de clasă" care nu are nimic în comun, potrivit lui Marx şi Engels, cu „conştiinţa de sine" a

[1]Cartea lui Herbert Marcuse, *L'homme unidimensionnel. Essai sur l'idéologie de la société industrielle avancée*, Paris, Éd. de Minuit, 1968 (ed. 1, 1964), redefineşte societatea capitalistă, potrivit lui Marx, ca o societate de consum, integral redusă la o singură dimensiune instrumentală, economică. El îi opunea societatea comunistă, care permitea dezvoltarea unui „individ multidimensional", sprijinindu-se, mai ales, pe indicaţiile *Ideologiei germane*.

hegelienilor, chiar „de stânga", de scrierile cărora îşi râd de-a lungul *Ideologiei germane*? Despre ce fel de „conştientizare" este vorba? Ce înseamnă aşadar, pentru ei, o conştiinţă revoluţionară?

Răspunsul la această întrebare este de o complexitate redutabilă. Decât să căutăm în scrierile lui Marx doar elemente de răspuns (care nu par uşor de definit, de vreme ce au alimentat atâtea polemici), ni se pare mai interesant, după o sută cincizeci de ani de la publicarea *Manifestului*, după zece ani de la prăbuşirea Zidului de la Berlin şi a tuturor ţărilor europene ale „socialismului real", să ne întrebăm ce a adus ca răspuns la această întrebare Istoria secolului al XX-lea. O voi face, de o manieră necesarmente schematică, privilegiind perspectiva acestui capitol: a încerca să înţelegem dinamica istorică a formelor identitare, care s-au reclamat de la Marx şi a diverselor versiuni ale marxismului, care s-au răspândit pornind de la regimuri sau partide ce s-au reclamat de la el.

Două întrebări prealabile şi esenţiale trebuie puse concepţiei comunismului dezvoltate de Marx şi Engels: Ce înseamnă, pentru ei, o „comunitate" de indivizi liberi? Ce înţelegeau prin „răsturnare de stat", în contextul trecerii de la capitalism la socialism? La prima întrebare se poate răspunde că există o diferenţă importantă între noţiunea de comunitate, aşa cum decurge ea din teoriile sociologice analizate mai înainte, şi ceea ce Marx şi Engels numesc „asociere conştientă a indivizilor liberi". Într-adevăr, dacă termenul „comunitate" (*Gemeinschaft*) serveşte, la ei, pentru a desemna în acelaşi timp formele sociale precapitaliste pe care ei le consideră istoric depăşite (şi filozofic alienate), şi forma postcapitalistă, pe care ar lua-o societatea comunistă, este pentru că ei consideră că există o trăsătură comună tuturor formelor sociale care îi uneşte pe indivizi organic[1], fie de o manieră constrânsă (forme comunitare „primitive"), fie de o manieră voluntară (forme comuniste „asociative"). Capitalismul şi societatea burgheză societară (*Gesellschaft*) au rupt, după ei, aceste legături vitale, constitutive ale „umanei condiţii". Revoluţia le restabileşte, sub o formă nouă, voluntară, asociativă. Însă acestea sunt, pentru Marx şi Engels, aceleaşi legături sociale, cele ale „comunei" umanităţi.

Dacă interpretarea este exactă, ea face problematică relaţia dintre formele istorice de individualitate şi raporturile sociale. Cunoaştem termenii tezei a şasea despre Feuerbach: „Esenţa omului nu este o abstracţie inerentă individului izolat, ea este ansamblul raporturilor

[1]Termenul „organic" este cel utilizat de Tönnies pentru a caracteriza *Gemeinschaft*. El se referă la „legăturile sângelui, ale pământului şi spiritului" care caracterizează, în opinia sa, legătura socială „vitală", pe care o distruge *Gesellschaft*, sinonimă, pentru Tönnies, cu societatea capitalistă.

sociale"[1]. Teză esenţială care a făcut să curgă multă cerneală. Ea poate fi într-adevăr interpretată în două feluri foarte diferite. Fie considerăm că indivizii empirici sunt produşi de nişte raporturi sociale determinate (de ex., „capitaliste" şi deci „societare" în societăţile burgheze) şi că ei nu îşi pot schimba identitatea, forma de conştiinţă decât atunci când aceste raporturi sociale sunt distruse şi transformate în altele (de ex., „socialiste" şi deci „comunitare/ comuniste" în societăţile care au făcut revoluţia). În acest caz, socializarea postcapitalistă este cea care va trebui să convertească masa indivizilor, socializaţi în raporturile sociale burgheze, la această „identitate comunistă", definită în teza a zecea ca „umanitate socialistă". Fie indivizii sunt, de asemenea, producători de raporturi sociale, inclusiv, cu anumite condiţii, de raporturi sociale diferite de cele care i-au socializat. În acest caz, se (re)socializează ei înşişi, în/şi prin lupta revoluţionară, devenind, fiecare într-un mod liber şi conştient (*conştiinţă de clasă*), militanţi care au căpătat o altă identitate, o identitate „comunistă", diferită de cea produsă de raporturile sociale anterioare. Vedem că este vorba despre două concepţii diferite, dacă nu opuse, ale socializării (*Sozialisierung*) ca procese de producere a fiinţelor umane.

Prima interpretare dă statului socialist o funcţie esenţială de socializare comunistă. Aceasta nu va putea scăpa impunerii constrânse a „identităţii comuniste", de tip comunitar, unor indivizi socializaţi de manieră burgheză, de o manieră societară. Indivizii vor trebui colectivizaţi o dată cu mijloacele de producţie. Nu prea înţelegem, în această ipoteză, de unde ar putea veni slăbirea statului. A doua interpretare respinge revoluţia în momentul în care o majoritate a indivizilor socializaţi de manieră burgheză va deveni militantă şi revoluţionară, într-un mod liber şi conştient, adică se va converti ea însăşi la o „identitate comunistă" şi deci „comunitară" într-un sens „pozitiv". Slăbirea statului va precede, în fapt, instaurarea comunismului, deoarece masa militanţilor convertiţi nu va mai avea nevoie de stat pentru a asigura socializarea.

Desigur, nu este o întâmplare că toate „revoluţiile socialiste" din secolul al XX-lea (şi, mai întâi, revoluţia rusă din 1917) au avut loc în ţări foarte „comunitare" (şi foarte „retardate" în materie de modernitate

[1]Tezele despre Feuerbach, ale lui Marx şi Engels şi, mai cu seamă, a şasea, au prilejuit o abundentă literatură şi intense polemici între interpreţii „umanişti", considerând că esenţa umană trimitea la conceptul unui individ luptând pentru transformarea raporturilor sociale în numele unui ideal universalist (cf. Adam Schaff, *Le marxisme et l'individu*, Paris, A. Colin, 1968) şi „antiumanişti", considerând că formularea lui Marx şi Engels anunţă punerea în operă a ştiinţei istoriei, materialismul istoric, care va dizolva noţiunea de esenţă umană şi va face din indivizi produse ale raporturilor sociale, obiect al unei teorii ştiinţifice şi revoluţionare (cf. Louis Althusser *et al.*, *Lire „le Capital"*, Maspero, 1965).

burgheză). Nu este o întâmplare că partidele comuniste care au luat efectiv puterea, şi, în primul rând, partidul bolşevic care a devenit PCUS[1], au dezvoltat forme de control social, de luptă împotriva disidenţelor, de uniformizare a gândirii şi, pentru unii, de represiune în masă, adesea îndreptată împotriva elitei intelectuale sau mic-burgheze. De fapt, aproape peste tot în ţările socialiste, individualismul a fost denunţat şi prigonit ca regim al „conştiinţei burgheze". Or, în mod evident, în chiar spiritul textelor lui Marx, individualismul posedă două semnificaţii foarte diferite care nu au fost distinse de teoreticienii marxişti din ţările socialiste. Dacă Marx[2] a considerat adesea, în scrierile sale „istorice", individualismul drept o ideologie „mic-burgheză" (caracteristică, mai ales pentru „ţăranii parcelaţi") şi „contrarevoluţionară", există alte texte, nu numai cel al *Ideologiei germane*, în care emanciparea individuală, inteligenţa critică a Istoriei, capacitatea de a rupe cu ideile clasei sale (mai cu seamă pentru intelectuali) sunt considerate drept virtuţi revoluţionare. Ceea ce duce la a doua întrebare: pretutindeni unde s-au produs atare „revoluţii", aparatul de stat, în loc să fie abolit, a fost considerabil întărit, inclusiv într-un sens represiv împotriva intelectualilor (fără a vorbi de ţărani). Astăzi este într-adevăr evident că doar o mică „avangardă" avea, în Rusia lui 1917, o „identitate militantă comunistă". Masa ţăranilor rămânea impregnată de identităţi comunitare, precapitaliste, iar majoritatea muncitorilor, comercianţilor şi funcţionarilor moştenise „identităţi societare" mai mult sau mai puţin modelate de capitalismul pe cale de apariţie şi de statul birocratic.

În fapt, nu este prea greu de constatat, astăzi şi mai târziu, că procesul istoric al „comunismului" în secolul al XX-lea nu a fost cel pe care Marx şi Engels îl anticipau în *Manifestul* sau în *Ideologia germană*, chiar dacă el se producea sub flamura „marxismului". Cotitura amorsată, după eşecul

---

[1]Partidul Comunist din Uniunea Sovietică.

[2]În scrierile sale istorice, *Les luttes de classe en France. Le dix-huit Brumaire et la Guerre civile en France*, Marx denunţă individualismul mic-burghez al claselor de mijloc (şi al ţăranilor votând în masă pentru Napoleon al III-lea) care „se cred deasupra claselor", pe când ele nu sunt decât „între două" şi vor trebui să-şi „aleagă tabăra" în momentul înfruntării decisive. Nu este, evident, vorba despre acelaşi individualism ca acela al „omului comunist", imaginat în *Ideologia germană*, nici ca acela al intelectualilor revoluţionari, care se raliază proletariatului, în virtutea capacităţii lor de analiză. Despre o altă interpretare individualistă făcută de Marx, ţinând cont de aceste două sensuri, cf. Elster, *The Multiple Self*, Free Press of New York, 1986, p. 54–78.

revoluţiei de la 1905, de Lenin[1] implica, în cele din urmă, o trecere forţată, pentru masele ţărăneşti, de la formele comunitare „precapitaliste" la o formă comunistă anticapitalistă care nu se putea realiza decât sub egida unui stat autoritar condus de o avangardă foarte minoritară de militanţi revoluţionari profesionali. Este ceea ce s-a produs sub nişte forme pe care Lenin, probabil, într-adevăr nu le bănuise, chiar dacă i se întâmpla să se teamă de acestea, cu atât mai mult cu cât voluntarismul său revoluţionar era în mare parte responsabil de ele. Stalinismul şi crimele sale abominabile erau astfel înscrise în perversiunea (sau, cel puţin, în puternica distorsiune) la care Lenin supusese teoria lui Marx: nici „asociere de oameni liberi", nici „slăbirea statului", socialismul sovietic, devenit stalinist, se transforma într-un proces invers: teroarea în masă impunând comunismul şi consolidarea continuă a unui stat birocratic şi poliţienesc provocând milioane de morţi, inclusiv mai întâi în rândurile militanţilor comunişti. Din acest punct de vedere, prăbuşirea „comunismului stabilit", de la Zidul de la Berlin până la Uniunea Sovietică, reprezintă într-adevăr o revanşă spectaculoasă a formelor societare asupra formelor comunitar-comuniste, devenite totalitare.

Care este, aşadar, situaţia mişcărilor revoluţionare în ţările cele mai „moderne" şi mai avansate pe calea capitalistă? Din punctul de vedere care mă interesează, mi se pare imposibil să desprind o formă identitară „revoluţionară" sau „comunistă" unică, chiar dacă, limitându-se la clasa muncitoare, adică la salariaţi exercitând sau care au exercitat o muncă industrială „manuală" şi „salariată". Printre militanţii sindicali şi politici s-au manifestat tendinţe radical diferite, foarte devreme în istoria mişcării muncitoreşti. Ce există realmente comun, pe plan identitar, între primii militanţi proudhonieni sau anarhişti, muncitori de meserie înalt calificaţi din anii '60, militanţii „sindicalişti-revoluţionari" francezi din anii 1880–1914, referindu-se la experienţa Comunei de la 1871 şi marcaţi de teribila represiune burgheză, refractari la orice înrolare şi la orice disciplină venită „de sus", partizani ai unei greve generale insurecţionale (cf. 1 mai 1905 în Franţa) şi militanţii muncitori reformişti, partizani ai

[1]Pentru a elucida această chestiune, trebuie de înţeles tot ceea ce aceste partide regrupate în Internaţionala a III-a datorează gândirii şi acţiunii lui Lenin şi, mai ales, interpretării sale a operei lui Marx. Din moment ce Lenin, după eşecul revoluţiei de la 1905 în Rusia, îi convingea, în *Ce-i de făcut?*, pe conducătorii şi pe militanţii care au aderat la poziţiile sale „revoluţionare" că trebuiau create „partide de avangardă", structurate printr-o „disciplină de fier" şi rupând cu mişcările reformiste şi socio-democrate, „omul comunist" avea toate şansele să devină acel „revoluţionar profesionist" (arareori de origine muncitor) al cărui prim scop era de a inculca marxismul ca „ştiinţă a istoriei" „maselor" ignorante şi în chip spontan „reformiste" şi „corporatiste".

„socialismului municipal", jucând cartea alegerilor şi a democraţiei parlamentare? Ei se deosebesc, de altminteri, şi unii şi alţii, de primii militanţi muncitori, raliaţi la marxism versiunea „guedistă" şi care vor deveni, într-o alianţă foarte efemeră şi tactică cu anumiţi sindicalişti revoluţionari, primii membri muncitori ai Partidului Comunist, secţiunea franceză a Internaţionalei Comuniste, raliat la Internaţionala a III-a şi la ale sale „21 de condiţii" la Congresul de la Tours din decembrie 1920[1].

Două divergenţe fundamentale subminează, în opinia mea, orice încercare de a găsi o „formă identitară" comună tuturor acestor profiluri de muncitori militanţi, sindicalişti „socialişti", apoi „comunişti". Relaţia cu colectivul, cu Noi este comunitară sau fuzională la unii (*colectivistă*, cum se spunea), mai societară sau asociativă, chiar individualistă la alţii (*libertară*, pentru anarhişti). Relaţia cu statul este una de opoziţie la unii, de respingere la alţii, de participare pentru alţii. De exemplu, *spiritul de partid*, analizat, de Bernard Pudal[2] la muncitori şi la fiii de muncitori, avansaţi la posturi de conducere a PCF în anii '30 ai secolului al XX-lea, implică renunţarea la individualism, fuziunea cu aparatul, adeziunea totală la „linie", o contestare globală a capitalismului şi o absenţă a criticii faţă de URSS. Acest spirit este întru totul incompatibil cu cel al militanţilor moştenitori ai anarho-sindicaliştilor care sunt, în acelaşi timp, individualişti, antistalinişti, partizani – pentru unii – ai luptei insurecţionale duse de o „minoritate activă" şi – pentru alţii – ai acţiunii personale exemplare. De altfel, majoritatea lor au părăsit PCF începând din anii '20 şi au rupt cu orice formă de disciplină devenită cvasimilitară. Spiritul de partid al militanţilor comunişti care vor participa, vreme îndelungată, la cultul lui Stalin, este, de asemenea, absent la militanţii muncitori ai fostei SFIO*, moştenitori ai socialismului municipal care au participat la competiţiile electorale locale în slujba aleşilor lor.

Se pare astfel că cele trei „profiluri de militanţi" cei mai bine reperaţi de istorici[3], îndeosebi, în anii '20–'30 (comunişti, socialişti şi anarhişti), nu pot fi reuniţi prin nici o formă identitară comună. Pentru fiecare dintre ei, revoluţia, conştiinţa de clasă, socialismul, partidul au semnificaţii diferite. Între tradiţia „anarho-sindicalistă", autogestionară, descentralizată şi pacifistă, pe de o parte, şi tradiţia „bolşevică", leninistă şi centralizatoare, pe de altă parte, referinţele şi resursele identitare sunt prea diferite, chiar

---

[1]Cf. Annie Kriegel, *Aux origines du communisme français*, Flammarion, 1969.

[2]Cf. Bernard Pudal, *Prendre parti. Pour une sociologie historique du PCF*, Presses de la FNSP, 1989.

*Secţiunea franceză a internaţionalei muncitoreşti (*n.tr.*).

[3]Cf. introducerea la *Dictionnaire biographique du mouvement ouvrier* de Jean Maitron, Paris, Éditions Ouvrières, 1972.

opuse[1]. Aceste două tradiţii se deosebesc de cele „reformiste", opuse celor 21 de condiţii ale Internaţionalei a III-a.

Putem emite ipoteza că fiecare dintre aceste profiluri corespunde unor configuraţii identitare diferite, pe care ar trebui să încercăm a le raporta la acele forme generale[2] dominante (statutare, culturale, reflexive şi narative) pe care am încercat să le definesc în acest capitol. Ca să testez ipoteza respectivă, voi reveni, pentru a termina acest inventar, la rezultatele unor anchete recente asupra unor grupuri muncitoreşti în contexte foarte diferite.

DIVERSITATEA TRAIECTORIILOR ŞI A IDENTITĂŢILOR MUNCITOREŞTI

Cu prilejul diverselor anchete de teren, în Liban (1970–1971), la minerii din Pas-de-Calais (1978–1979), la salariaţii unei societăţi a regiei Renault sau ai unei centrale a EDF* (1983–1984) şi în mai multe mari întreprinderi private (1987–1988)[3], am crezut uneori că identific o formă identitară specifică, ireductibilă *a priori* la toate cele reperate în alte pături sociale, şi centrată pe militantismul contestatar şi angajamentul în organizaţii sindicale sau politice, definindu-se ele însele ca fiind „revoluţionare". O dată cu *Les classes sociales au Liban* (1976), numisem această formă identitară cea a *„muncitorului contestatar"*[4]. Ea nu viza decât o parte din muncitori, minoritară, oricare ar fi contextul. Alte convorbiri cu muncitorii (ocupând uneori aceleaşi posturi ca şi precedenţii) exprimau, prin descrierea muncii, sensul trăit al relaţiilor şi al traiectoriei, un profil *„de muncitor integrat"*, care nu se prea deosebea de forma „dominantă", implicând o dorinţă de „a urca în întreprindere", de a-şi ameliora condiţia salarială, de a fi recunoscut în muncă prin

[1]Este ceea ce constatase Yvon Bourdet într-o anchetă prin convorbiri cu militanţi care îşi spuneau „revoluţionari" la sfârşitul anilor '70; cf. *Qu' est-ce qui fait courir les militants?*, Paris, Stock, 1977.

[2]În măsura în care formele de relaţie ale acestor diferite tipuri de militanţi nu sunt aceleaşi (unele privilegiază „comunitarul", altele „societarul") şi în care profilurile biografice sunt, de asemenea, diferite (unele îl privilegiază pe „pentru celălalt", altele pe „pentru sine") nu există motiv pentru a nu reuşi exerciţiul, din moment ce am poseda materialele lingvistice (documente personale, biografii, convorbiri, mărturii) necesare analizei.

*Industria electroenergetică franceză (*n.tr.*)

[3]Cf. referinţele la publicaţii, infra şi în bibliografia terminală.

[4]Cf. Claude Dubar şi Selim Nasr, *Les classes sociales au Liban*, Paris, Presses de la FNSP, 1976, p. 236–237.

ierarhia sa şi de a-şi vedea copiii „reuşind la şcoală" (să nu fie muncitori ca ei), pe scurt, al acestei forme statutare foarte răspândite printre păturile de mijloc. Alte convorbiri se mai organizau în jurul temerii de concediere sau de excludere, luptei pentru supravieţuirea cotidiană, visului de a lucra pe cont propriu, însoţit de angoasa de a se pomeni în situaţia de şomer, de ataşamentul la grupul local: mai ales, cel familial. Am folosit, apropo de convorbirile lor, expresia de *„muncitor resemnat"*, apropiată de modelul retragerii, scump lui Sainsaulieu[1].

Muncitorii contestatari erau sindicalizaţi, simpatizanţi ai partidelor socialiste sau comuniste şi adesea „militanţi". Ei exprimau, cel puţin parţial, o solidaritate muncitorească, o anumită formă de *conştiinţă de clasă*. Ei exercitau sau exercitaseră o responsabilitate, adesea în cadrul sindical, uneori politic. Însă aproape în toate cazurile, acest angajament, la cei mai în vârstă, era explicat printr-o conjunctură trăită temporar şi legată de o epocă din viaţa, din tinereţea lor[2]. Uneori, în povestirea celor mai nostalgici, erau evocate „vremurile bune", cele ale luptelor sociale, solidarităţii muncitoreşti, ale unei greve sau lupte care îi marcaseră. Aici se opresc eventualele trăsături comune între aceste convorbiri, insuficiente pentru a contura o „formă identitară împărtăşită", căci intervin efecte de generaţie şi de conjunctură care complică mult comparaţia. Efecte de generaţie mai întâi: „foştii" militanţi muncitori mineri[3] erau în chip masiv, la sfârşitul anilor '70, într-o poziţie de „retragere" (militanţi pensionari sau pensionari simpatizanţi) şi constatau prăbuşirea „lumii" lor o dată cu închiderea puţurilor (ultimul bazin a fost închis în 1990), declinul PCF şi îndepărtarea de orice perspectivă „revoluţionară" (unul din ei îmi spunea chiar: „Fără un nou război, nu vom reuşi"). Foarte ataşaţi fostei lor meserii şi regiunii lor, ei valorificau o formă identitară culturală făcută din sociabilitatea minieră. Tinerii muncitori „politizaţi" din Libanul central (periferia Beyrouthului) îşi legau, mai curând, angajamentul „progresist" de sfârşitul războiului de eliberare palestinian decât de o eventuală revoluţie mondială. Ei deplângeau menţinerea confesionalismului care avea să provoace un război civil distrugător (1975–1990) de cincisprezece ani;

---

[1]Cf. Renaud Sainsaulieu, *L 'identité du travail*, Presses de la FNSP, 1977.

[2]În *Les ouvriers dans la société française, XIX^e^-XX^e^*, Paris, Seuil, 1986, Gérard Noiriel constată că militanţii muncitori comunişti, activi politiceşte în marile vremuri de mobilizare (Frontul Popular, Eliberarea, Mai '68), sunt mereu în mod masiv tineri muncitori. El constată astfel că PCF nu a izbutit niciodată să „se înrădăcineze durabil în clasele populare". Plasat într-o perspectivă biografică, omul (muncitorul) comunist este „tânărul" care s-a reconvertit mai apoi la „altceva".

[3]Cf. Claude Dubar, Gérard Gayot şi Jacques Hédoux, „Sociabilitate minieră şi schimbare socială la Sallaumines şi Noyelles-sous-Lens", în *Revue du Nord*, t. LXIV, 1982, p. 413–423.

nutreau speranţe de promovare foarte apropiate de cele ale membrilor păturilor sociale de mijloc salariate, de cele ale acestei „clase de mijloc" de care spuneau adesea că aparţin şi care valorificau apartenenţa lor statutară.

Cât priveşte salariaţii întreprinderilor publice sau private din anii '80, din Franţa, cei care evocau sindicalismul deplângeau foarte des neputinţa lor ori contestau colaborarea cu modernizările în curs de desfăşurare. Ei se refereau la o formă identitară „categorială": logica dominantă exprimată în convorbirile cu ei era cea a apărării meseriei, a grupului profesional, a calificării, a avansării la vechimea în muncă împotriva modernizărilor destructive ale comunităţii lor de muncă în numele competitivităţii, polivalenţei, competenţei sau meritului[1]. Ei spuneau că sunt „blocaţi" şi „critici", dar nu se putea decela, din nici un punct de vedere, o referinţă „revoluţionară" în discursurile lor.

La capătul acestei retrospective, inevitabil parţiale, mi se pare dificil să identific o formă identitară, „muncitoresc-revoluţionară", constituind o configuraţie Noi–Eu specifică. Militantismul muncitoresc, o dată cu *Manifestul...*, a fost prea pluralist, schimbător, divizat, combătut şi reconvertit pentru a putea formula o ecuaţie teoretică convingătoare. Unii militanţi au recompus comunitarul, de tip *cultural*, într-un context din ce în ce mai societar (cf. contracultura comunistă de la 1936 la 1968). Alţii au optat pentru (sau au fost constrânşi la) retragere, adesea nostalgici după speranţele „marii seri" comunitare şi comuniste. Alţii au împins logica *individualistă* societară până la critica radicală a formei sale capitaliste şi industriale (cf. tradiţia anarho-sindicalistă şi libertară). Alţii, în sfârşit, s-au integrat treptat în logica societară şi etatistă, fie integrându-se în întreprinderea lor, fie intrând în competiţia electorală şi devenind cadre politice sau sindicale reformiste, într-o logică *negociatoare*, în sensul lui Sainsaulieu (cf. socialismul municipal apoi parlamentar sau sindicalismul reformist). Vedem deci în ce măsură traiectoriile profesionale şi militante ale acestor muncitori pot fi diverse şi divergente. Chestiunea formelor vechi şi noi ale militantismului va constitui, de altminteri, una din întrebările cele mai delicate în continuarea acestei cărţi (cf. *cap. 4*).

Pluralismul radical al identităţilor muncitoreşti confirmă aşadar constatarea precedentă: forma revoluţionară considerată de Marx şi Engels drept un rezultat al luptei de clasă împotriva capitalismului nu s-a impus istoriceşte: declinul partidelor comuniste, pretutindeni în Occident, începând din anii '50, o confirmă cu prisosinţă. Prăbuşirea

[1]Cf. Claude Dubar şi Sylvie Engrand, „Formarea în întreprindere ca proces de socializare profesională", „Formarea continuă şi dinamică a identităţilor profesionale", în *Formation-Emploi*, nr. 16, 1986, p. 37–47, şi nr. 34, 1991, p. 91–92.

comunismului real, aproape peste tot în lume, dă o nouă amploare constatării precedente. Traiectoriile muncitoreşti nu ne permit să reperăm nici o convergenţă asupra mai multor generaţii, cum ar fi cea a ţăranilor. Poate, în cel mai bun caz, o mişcare spre formele cele mai societare în detrimentul formelor comunitare? Deşi logica economică şi financiară a capitalului devine tot mai copleşitoare, acestea din urmă subzistă (renasc?).

CONCLUZIE

De la forma *comunitară* a lui Noi, care modelează complet un Eu definit prin genealogia sa şi de la trăsăturile sale culturale (pe care le-am numit formă „culturală"), la forma *societară* care reuneşte Noi-urile contingente şi depind de identificările strategice cu Euri care îşi urmăresc interesele, constând în reuşita economică şi în realizarea personală (pe care am numit-o formă „narativă"), am întâlnit două forme intermediare deosebit de interesante: alianţa unui Noi comunitar cu o formă de Eu, în acelaşi timp intim şi îndreptat spre „interior" (pe care am numit-o formă „reflexivă"), şi combinaţia unui Noi societar de tip etatist, birocratic, instituţional cu o structură a unui Eu de tip strategic, orientat spre exterior (pe care am numit-o formă „statutară"). Aceste patru forme au fost ilustrate istoriceşte prin cazuri în mod particular tipice care au alimentat teoretizarea sociologică.

Denumirile respective (culturală, narativă, reflexivă şi statutară) sunt nişte încercări de desemnare a combinaţiei de tranzacţii relaţionale (comunitare sau societare) şi de tranzacţii biografice (pentru celălalt şi pentru sine) care ţin cont de analizele istorice. Cele trei mari procese abordate în prezentul capitol fac să apară aceste forme la momente diferite ale Istoriei umane. Procesul de civilizare duce la naşterea dintr-un Noi comunitar, dominând Eurile supuse să-şi ocupe locul în descendenţa lor, a unui Noi societar, reunind Euri strategi şi autocontrolaţi („statutari"). Procesul de raţionalizare transformă formele comunitare tradiţionale şi impregnate de magie în forme societare deziluzionate, dar angajate într-o transformare a lumii prin munca concepută ca vocaţie şi cale de mântuire („narative"). Procesul revoluţionar de eliberare transformă uneori Euri alienate prin exploatarea economică şi dominaţia de clasă în Euri critice „multidimensionale" şi liber asociate („reflexive")[1].

[1]Putem considera că angajamentul militant pentru eliberarea formelor moderne de exploatare este echivalentul, într-un cadru societar, al angajamentului religios intim, îndreptat spre interior, într-un cadru comunitar. În ambele cazuri, o formă reflexivă a Eului apare dintr-o distanţare faţă de rolurile distribuite de Noi.

Am constatat în ce măsură nici unul din cele trei procese precedente nu dăduse naştere unei forme identitare universal dominante. Nici identitatea de Curte, caracteristică statelor birocratice „moderne", nici identitatea de antreprenor „raţional", impunând, pe o piaţă, o logică economică capitalistă, deziluzionată şi inegalitară, nici militantul „revoluţionar", fuzionând cu a sa Cauză „comunistă" şi cu aparatul care pretinde că îl încarnează nu pot să ţină loc de pol de identificare comună, universal legitim şi dezirabil. După un secol de războaie, care au fost dintre cele mai devastatoare în toate timpurile, de totalitarisme politice supunând indivizii în numele sensului Istoriei, de inegalităţi economice crescânde şi imposibil de justificat, de excludere în masă a tuturor celor care nu acced la modernitate, nici o formă identitară nu s-a impus ca pivot al unei noi configuraţii istorice.

Iată de ce nu se poate apăra ideea potrivit căreia configuraţiile precedente sunt „în criză" în sensul precizat în introducere. Nici o formă nu poate fi considerată ca dominându-le pe toate celelalte şi înzestrată cu o legitimitate „superioară". Nu se poate anticipa nici o soluţie ineluctabilă, nici chiar probabilă, pentru evoluţiile în curs şi pentru criza care continuă. Evident, îndărătul acestor procese în acţiune, putem identifica actorii colectivi, practicile sociale, relaţiile de putere şi încerca să evaluăm şansele de dominare, de legitimare sau de reuşită. Însă aceste estimări nu conturează o nouă configuraţie istorică a formelor identitare a căror îmbinare pare, mai mult ca oricând, contingentă şi destul de imprevizibilă.

Aceste forme identitare sunt nişte maniere de a identifica indivizii; combinarea lor poate permite teoretic a caracteriza configuraţii istorice mai mult sau mai puţin tipice. Însă ele coexistă în viaţa socială. Fiecare le poate identifica pe celelalte sau se poate identifica pe sine însuşi fie printr-un *nume propriu*, care trimite la o descendenţă, o etnie sau un „grup cultural", fie printr-un *nume de rol*, care depinde de categoriile oficiale ale „grupurilor statutare", fie prin *nume intime*, care traduc o reflexivitate subiectivă („sinele însuşi"), fie prin *nume desemnând intrigi*, care rezumă o istorie, nişte proiecte, un parcurs de viaţă, pe scurt, o naraţiune personală („sinele"). Aceste patru forme de identificare sunt tipuri de calificativ, pe care fiecare îl creează, îl combină, îl îmbină în viaţa cotidiană. Uzul lor depinde de contextul interacţiunilor, dar şi de „resursele identitare"[1] ale persoanelor implicate.

[1]Noţiune de resurse identitare va fi elucidată în capitolele următoare. Într-o perspectivă nominalistă, ele nu pot fi decât capacităţi lingvistice, cuvinte, expresii, referinţe, care permit a pune în operă strategii, mai mult sau mai puţin complexe, de identificare pe ceilalţi şi pe sine însuşi. Însă ele sunt indisociabile de capacităţi relaţionale, permiţând descoperirea altora, gestiunea cooperărilor şi conflictelor cu ele şi a competenţelor biografice, de ucenicie a sinelui, de punere în povestire a identificărilor trecute care au permis construirea identităţii lor personale (cf. *cap. 5*).

Rezumatul formelor identitare ca moduri de identificare a indivizilor după două axe

1. Forma „biografică pentru celălalt" de tip comunitar decurge din înscrierea indivizilor într-o descendență generațională și care se traduce prin numele său (în general, numele tatălui), un „Mine nominal". Ea înseamnă apartenența la un grup local și la cultura moștenită (limbă, credințe, tradiții). Este o formă de identificare foarte veche istoricește, care rămâne dominantă atâta timp cât persistă în același timp supremația lui Noi asupra lui Eu (Elias), a formelor înlănțuite de credințe asupra formelor raționale (Weber) și a formelor precapitaliste de producție (Marx). Ea poate fi numită formă **culturală** *cu condiția de a considera acest termen în sensul său etnologic de mod de viață. Identitatea Samo* (cazul nr. 1) *este o ilustrare a hegemoniei sale într-un cadru „exclusiv comunitar", dar ea continuă să fie prezentă, sub forme diverse, în societățile contemporane...*

2. Forma „relațională pentru celălalt" se definește, mai întâi, în/și prin interacțiunile în sânul unui sistem instituit și ierarhizat. Ea se construiește sub constrângerile de integrare în instituții: familia, școala, grupurile profesionale, statul și se definește prin „categorii de identificare" în diversele sfere ale vieții sociale. Este o identitate care implică un „Eu socializat" prin cucerirea rolurilor. O putem numi identificare **statutară**, *cu condiția de a nu uita că în societățile moderne statutele și rolurile sunt multiple și că Eul devine, prin urmare, „plural"*[1]*. Identitatea de Curte* (cazul nr. 2) *este o ilustrare istorică a hegemoniei sale într-un cadru care devine societar, dar ea rămâne pertinentă în societățile actuale pentru a identifica indivizii pornind de la rolurile lor.*

3. Forma „relațională pentru sine" decurge dintr-o conștiință reflexivă[2] *care pune în aplicare în mod activ un angajament într-un proiect având un sens subiectiv și implicând identificarea cu o asociere de egali împărtășind același proiect. Acestui Noi, alcătuit din apropiați și din semeni, îi corespunde o formă specifică a Eului, care poate fi numită* **Sinele însuși reflexiv.** *Este fața unui Eu pe care fiecare dorește*

---

[1]Constatarea pluralității identităților statutare ale Eului, ale multiplelor sale apartenențe, era considerată de Simmel drept unul din însemnele esențiale ale modernității, ale socializării societare (*Vergesellschaftung*). El vedea în multiplicarea „cercurilor" cuprinzând viața cotidiană a indivizilor moderni o șansă de autonomie; cf. „Diferențierea socială", în *Sociologie et epistémiologie*, trad., Paris, PUF, 1981, p. 220–222. E o temă îndelung dezvoltată de John Elster în *The Multiple Self*, Free Press of New York, 1986.

[2]Distincția dintre conștiința reflexivă și conștiința practică este atestată în lucrarea lui Antony Giddens, *La constitution de la société*, Paris, PUF, 1987 (ed. 1, 1977). Vom reveni la ea în *cap. 5.*

să facă astfel încât să fie recunoscut de Ceilalți „semnificativi"[1]*, aparținând comunității sale de proiect. Este, de exemplu, angajamentul politic într-o mișcare, ales din convingere și care constituie o „pasiune". Este vorba aici de unitatea Eului, de capacitatea sa discursivă de a argumenta o identitate revendicată și unificatoare, o identitate reflexivă. Identitatea privată dezvoltând „grija de sine"* (cazul nr. 3) *este un exemplu istoric, ca și anumite forme de militantism revoluționar, de cazuri în care această formă este dominantă în identificările reciproce ale celor egali* (cazul nr. 4).

4. Forma „biografică pentru sine" implică punerea în discuție a identităților atribuite și un proiect de viață care se înscrie în durată. Este „acea istorie pe care fiecare și-o povestește sieși despre ceea ce el este"[2]*, acel* ***Sine narativ****, pe care fiecare are nevoie să-l facă recunoscut nu numai de Ceilalți semnificativi, ci, de asemenea, de Ceilalți generalizați. Este indiciul unei căutări de autenticitate, un proces biografic însoțit de criză* (cf. *cap. 5*). *Este continuitatea unui Eu proiectat în apartenențele succesive, perturbat de schimbările exterioare, zguduit de evenimentele existenței. Continuitatea este cea a unui etos sau, mai curând, a unui scop etic, care dă un sens existenței întregi. O voi numi, ca și Ricœur, identitatea narativă. Exemplul antreprenorului puritan* (cazul nr. 4), *ca și cel al unor militanți revoluționari* (cazul nr. 5), *sunt niște ilustrări istorice ale hegemoniei sale în anumite contexte.*

Aceste forme identitare sunt inseparabile de raporturile sociale[3], care constituie și forme de alteritate. Nu există Identitate fără Alteritate și deci fără raporturi între același și altul. O formă istorică majoră a acestui raport este dominația unui grup impunând un mod legitim de identificare tuturor celorlalți, dar ea nu este singura. Forma „culturală", dominantă în „comunitățile tradiționale", implică dominația sexului, a bărbaților asupra femeilor, exprimată în mituri, pusă în scenă în rituri, pusă în operă în structurile de rudenie. Forma „statutară" este inseparabilă de dominația birocratică, sistemică, cea care strivește adesea individul sub povara regulilor anonime și uneori oarbe, care îi subordonează pe cei

[1]Distincția dintre Celălalt semnificativ și Celălalt generalizat și importanța sa în identificări se află în lucrarea lui George Herbert Mead, *L'esprit, le soi, la société*, Paris, PUF, 1963 (ed. 1, 1933). Voi reveni la ea în *cap. 5*.

[2]Expresia aparține lui Ronald Laing, *Soi et les autres*, Paris, Gallimard, 1972 (ed. 1, 1964).

[3]Voi utiliza expresia *raporturi sociale* pentru a indica relațiile de putere caracteristice ale lui Noi (comunitare sau societare) și relații sociale pentru a desemna formele relaționale ale lui Eu (pentru celălalt și pentru sine). Raporturile de putere nu se reduc la relații de dominație, precum relațiile sociale, care, în plus, includ „relațiile cu sine însuși".

conduşi conducătorilor. Forma „reflexivă", sinonimă cu angajamentul moral şi cu convingerile ferme, este expusă tiraniilor intoleranţei şi formelor multiple de *dominaţie simbolică* a credincioşilor asupra necredincioşilor, a elitei asupra „maselor", ameninţate mereu de a fi tratate cu dispreţ. Cât priveşte forma „narativă", individualistă şi antreprenorială, ea poate fi cu greu separată de toate formele de *dominaţie de clasă* – cea a patronilor asupra salariaţilor, a conducătorilor revoluţionari asupra duşmanilor lor de clasă, a managerilor asupra subordonaţilor lor etc.

Însă, în vreme ce ele se diversifică şi devin mai complicate, aceste forme de dominaţie şi de alteritate, corelative formelor de identificare, intră în criză: ele sunt puse în discuţie de evoluţiile economice, dar şi de mişcările sociale de orice fel. Aceste crize constituie nişte încercări ale gestiunii identitare pe care indivizii trebuie să o facă din ei înşişi şi din alţii, în toate aspectele vieţii sociale şi în toate sferele existenţei personale. Este ceea ce voi examina în următoarele capitole.

BCU IASI CENTRAL UNIVERSITARA

2. DINAMICILE FAMILIEI ŞI CRIZA IDENTITĂŢILOR SEXUATE

Acest capitol examinează ipoteza unei transformări profunde a raporturilor dintre sexe în societatea franceză a anilor 1965–1995. Se dezvoltă teza unei crize a *identităţilor sexuate (gender identity)*[1] pornind de la o istorie raţională a mutaţiilor intervenite în condiţia femeii şi a evoluţiilor relaţiilor dintre bărbaţi şi femei în Franţa, începând de la mijlocul anilor '60 ai secolului al XX-lea. El sondează, în acest scop, mai întâi istoria femeilor, a rolurilor activităţilor şi aspiraţiilor lor, dar şi a relaţiilor dintre bărbaţi şi femei, a rolurilor masculin şi feminin. Se examinează, de asemenea, literatura sociologică şi controversele privind viitorul instituţiei familiale. Cum transformările familiei – conjugalitate şi parentalitate – duc la o criză? În sfârşit, se revine asupra „procesului identitar Eu–Noi" (care este, de asemenea, Eu–Tu), prin intermediul unei analize a ceea ce pare că a devenit o miză centrală a ultimei perioade: relaţia amoroasă. În ce mod evoluţiile acestei relaţii, ale sensului şi ale mizelor sale, duc la o criză a *identităţilor sexuate*?

PROCESUL DE EMANCIPARE A FEMEILOR

Accesul femeilor la autonomie, deopotrivă financiară prin munca salariată şi sexuală prin controlul procreării, eliberarea lor, chiar dacă lentă şi relativă, de constrângerile impuse de rolul domestic şi inventarea, parţială şi recentă, a unor noi forme de viaţă privată, alcătuiesc un proces de emancipare istorică, proces care constituie cu siguranţă bulversarea

[1] Voi folosi expresia *identităţi sexuate* pentru a desemna formele identitare (cf. *cap.* 1) în sfera vieţii private care include şi depăşeşte sfera familială. Acestea sunt manierele de a se defini (şi de a se povesti) în calitate de bărbat şi de femeie, în viaţa privată, tată, mamă, fiu sau fiică etc., în familie. Aceste forme sunt inseparabile de relaţiile personale şi colective dintre sexe (raporturile sociale de sex) care variază istoriceşte.

majoră a secolului al XX-lea în Occident. Datorită apariţiei recente a cărţii *Histoire des femmes en Occident*[1], putem urmări şi înţelege mai bine acest proces desfăşurat pe o durată îndelungată, dar şi datorită aporturilor mişcării feministe însăşi, ale sociologiei raporturilor de sex şi ale diviziunii sexuale a muncii[2], putem contura mai lesne diversele componente ale acestui proces care, în Franţa, s-a accelerat incontestabil în ultima treime a secolului al XX-lea. Accesul masiv al femeilor la munca salariată, la controlul procreării şi la egalitate juridică cu bărbaţii nu a suprimat inegalităţile dintre sexe, nici formele de subordonare a femeilor. Însă el a generat o criză a rolurilor masculine şi feminine şi transformări identitare pe care este important să le delimităm.

Despre dominaţia masculină

De foarte mult timp şi în toate formele de „comunităţi", este reperabilă subordonarea generalizată a femeilor unui bărbat sau unui grup de bărbaţi (tatăl, soţul, bătrânii, preoţii etc.).

Dominaţia masculină[3], dacă nu constituie un „invariant istoric" (deoarece ea este pe punctul de a fi repusă radical în discuţie), reprezintă un „invariant comunitar", ceea ce Françoise Héritier numeşte „valenţa diferenţială a sexelor", este prezentă pretutindeni unde domină logica comunitară şi impunerea unei ordini simbolice bazate pe respectul tradiţiei. Acum cunoaştem bine mecanismul ei: pentru ca femeile care posedă privilegiul „natural", biologic, al procreării să nu îl poată traduce în putere socială, societăţile comunitare (adică acelea în care bărbaţii exercită puterea) au inventat dispozitive (mitice, rituale şi instituţionale), atribuindu-le o poziţie dominată şi o identitate negativă[4]. În toate

---

[1]Cf. Georges Duby şi Michelle Perrot (ed.), *Histoires des femmes en Occident*, Paris, Plon, 1991, 5 vol. M-am servit, în special, de ultimele două volume, consacrate secolelor XIX şi XX.

[2]Cf. lucrările Grupului de studii privind diviziunea socială şi sexuală a muncii (GEDISST) şi ale Grupului de cercetare a pieţei muncii (MAGE).

[3]Cf. Pierre Bourdieu, *La domination masculine*, Paris, Seuil, 1998. Găsim o critică foarte pertinentă a noţiunii de invariant istoric utilizată în această carte în „Convorbire cu Paul Veyne", publicată de revista *Sciences humaines*, nr. 88, noiembrie 1998, p. 41. Veyne scrie, printre altele: „Mă lansasem în această direcţie care constă în a utiliza ştiinţele umane pentru a găsi invariante, acum cred că a fost o eroare."

[4]Cf. Françoise Héritier, *Masculin/ féminin. La pensée de la différence*, Paris, Odile Jacob, 1996. Analiza dezvoltată în această carte este o demonstrare elocventă a relaţiei sistematice dintre dominaţia masculinului şi structurile comunitare. Ca şi cea a lui Bourdieu, ea nu implică existenţa unui invariant istoric, dar demonstrează, de o manieră convingătoare, existenţa unui invariant comunitar.

comunităţile studiate de antropologi, potrivit lui Françoise Héritier, diferenţierea sexelor care justifică diviziunea sexuală a muncii îndepărtează femeile de la sfera puterii şi le constituie în grup distinct afectat sferei domestice. Din moment ce această operaţie pare pentru toţi, inclusiv pentru femeile înseşi, „naturală", fiindcă este conformă tuturor credinţelor colective ale „comunităţii", nu observăm prea mare schimbare în ceea ce pare a fi un fel de fundament al legăturii comunitare.

Pentru atingerea acestui scop, femeile au fost menţinute sub raport social în sfera domestică şi au ocupat un loc subordonat şi un statut de obiect în structurile de rudenie: „Bărbaţi sunt cei care schimbă femeile şi nu invers[1]". Din această cauză, ca la populaţia Samo (*cap. I*), ele sunt considerate în acelaşi timp „mai puţin socializate" decât bărbaţii şi potenţial „periculoase" pentru ei. Mituri, ritualuri şi instituţii (mai ales religioase) servesc scopului de a le ţine la distanţă, de a le izola într-un sistem de norme şi de roluri justificat simbolic. Sacrul „comunitar" este masculin şi femeile nu pot accede la el decât în poziţie dominată.

Trecerea istorică progresivă, neîncheiată şi nesigură, de la structurile „comunitare" la relaţiile „societare" nu a fost în mod necesar însoţită de o schimbare a statutului femeilor. Ea a lărgit, pur şi simplu, breşele care deja existau uneori, dar sub formă de excepţii strict controlate de puterea politică sau religioasă masculină. Figurile istorice ale *vrăjitoarei* sau ale *prostituatei* – femei care nu se conformează rolurilor domestice – au fost adesea reprimate, prea dur, în cursul istoriei, dar constituind uneori insulţe de autonomie într-un context totuşi comunitar. Figura *călugăriţei* a putut fi dată drept exemplu de împlinire a unui ideal spiritual. Însă ele erau „la marginea" vieţii sociale şi comunitare „ordinare" (sus sau jos, dar alături). Inventarul numeroaselor cazuri, în vechea societate, arată în ce măsură acestea nu erau considerate „femei normale"[2]. Până şi o personalitate istorică precum Ioana d'Arc nu a suscitat o schimbare semnificativă faţă de femei în general: faptele sale eroice au fost sistematic asociate cu caracterul „masculin" al personalităţii sale[3].

---

[1]Cf. Claude Lévi-Strauss, *Les structures élémentaires de la parenté*, Paris-La Haye, Mouton, 1967 (ed. I, 1949). Această teză conţine o dublă demonstraţie esenţială: cea a faptului că prohibiţia incestului nu este de origine biologică (nici justificabilă prin ea), ci culturală şi că rudenia, în societăţile comunitare, nu poate fi înţeleasă fără a introduce disimetria între sexe şi schimbul femeilor de către bărbaţi...

[2]Cf. *Histoire des femmes...*, *op. cit.*, vol. 4, cap. 15: „Muncitoarea", de Joan W. Scott, p. 419–444, şi cap. 16: „Femei singure", de Cécile Dauphin, p. 445 şi urm.

[3]Jean-Claude Kaufmann remarcă, pe drept cuvânt, în ultima sa carte apropo de Ioana d'Arc şi de „forţa reflexivităţii sale", ceea ce mulţi din biografii săi conchid: „Pentru a fi femeie singură, trebuia să fie un pic bărbat"; cf. *La femme seule et le prince charmant*, Paris, Nathan, 1999, p. 17.

Accesul primelor femei la activităţi profesionale salariate, într-un cadru parţial societar, s-a făcut adesea, mai cu seamă începând din secolul al XIX-lea, ca o continuare a activităţilor menajere, educative sau de îngrijire, „specific feminine", adică ţinând de roluri casnice. În mod tradiţional, în mediul urban, tinerele erau plasate ca servitoare într-o familie înainte de a se căsători şi a deveni soţii şi mame. Cele care deveneau guvernante, învăţătoare sau infirmiere în familii burgheze, în secolul al XIX-lea, trebuiau să rămână celibatare. Dacă se căsătoreau, ele trebuia să-şi părăsească slujba. În clasele populare, sărăcia le îndemna pe femei să meargă la lucru în câmp sau în fabrici. Pentru muncitoarele de la uzină – numărul lor creşte în Franţa de la 168 000 la 747 000 din 1835 până în 1860 – faptul că ele erau mai puţin plătite decât bărbaţii – în medie într-o proporţie inferioară cu un sfert celei a salariului masculin pentru aceeaşi muncă – explică de ce erau căutate de patroni. Chiar dacă progresele industriei aveau drept revers, potrivit reformatorilor sociali, o anumită „criză a familiei", aceasta din urmă nu duce la o egalizare a bărbaţilor şi a femeilor, dimpotrivă[1].

Separarea spaţio-temporală a muncii-producţie de familia-reproducţie introduce un nou tip de raport social şi de diviziune a muncii între bărbaţi şi femei. Bărbaţii se definesc prin muncă, în timp ce femeile, chiar şi atunci când trebuie să lucreze, se definesc prin rolurile lor domestice. Cel puţin, ele sunt astfel definite. Respingerea pe care o manifestă muncitorii „politizaţi" faţă de munca femeilor se justifică atât prin constatarea destinului inuman la care sunt supuse la uzină, cât şi prin teama lor de a vedea această mână de lucru ieftină ocupând locurile de muncă disponibile[2]. Participarea muncitoarelor la mişcarea sindicală care lua naştere va fi, ca urmare, mereu contestată, la rigoare tolerată, cu greu câştigată.

Nu este mai puţin adevărat că în cea de a doua jumătate a secolului al XIX-lea se semnalează apariţia unor acţiuni colective ale femeilor pentru revendicări care le privesc direct în calitate de femei. În 1848, muncitoarele

---

[1]În vreme ce feminismul secolelor XVII–XVIII este aproape în întregime burghez, vedem dezvoltându-se, în secolul al XIX-lea, un feminism în exclusivitate muncitoresc şi explicit revoluţionar; cf., de ex., Sheila Rowbotham, *Women, Resistance and Revolution*, Allan Lane, Penguin Books, 1972. Pentru o sinteză, cf.: Danièle Léger, *Le féminisme en France*, Paris, Le Sycomore, 1982, şi *Histoire des femmes...*, vol. 4, p. 534 şi urm.

[2]Despre începuturile sindicalizării femeilor şi ostilitatea mişcării sindicale faţă de anumite revendicări feministe, cf.: Madeleine Guilbert, *Les femmes et l'organisation syndicale avant 1914*, Paris, Éd. du CNRS, 1966. Cf. şi: *Histoire des femmes...*, vol. 4, p. 436 şi urm., vol. 5, p. 564 şi urm.

de la Ateliers d'État au luptat pentru suprimarea ierarhiei, construcţia de creşe, dreptul la întrunire, reforma statutului matrimonial. Comuna din Paris integrează în programul său, în 1871, revendicări „feministe": dreptul la divorţ, egalitate de instruire a bărbaţilor şi femeilor, drepturi politice, egalitate a salariilor. În ciuda unei represiuni sângeroase a femeilor cel mai mult implicate în această luptă (cf. Louise Michel), greve ale muncitoarelor izbucnesc din nou, înmulţindu-se între 1880 şi 1914. Însă ele nu au drept rezultat o articulare dintre lupta de clasă şi emanciparea feminină: mişcarea sindicală rămâne aproape în totalitate masculină şi obsedată de riscurile concurenţei din partea acestei mâini de lucru insuficient plătite. Imaginea femeii casnice rămâne dominantă, inclusiv în rândurile claselor populare[1].

În ciuda accesului masiv al femeii la posturi salariate în timpul „Marelui Război" şi a mişcării „sufragiste" pentru egalitatea politică a femeilor care nu va duce la dreptul de vot decât în 1944, interbelicul şi chiar postbelicul sunt marcate de „sufocarea vocilor feministe". Asistăm, în Franţa din acea epocă, la „un mare consens matrimonial"[2], la o întoarcere a femeilor în căminul familial (după 1918) şi la o (re)valorificare a rolurilor domestice. În pofida unei importante participări a femeilor la mişcările de rezistenţă, a dreptului de vot şi a protecţiei sociale, statutul femeii nu prea se schimbă o dată cu Eliberarea. Sunt foarte puţine deputate alese, femeile sunt minoritare în sindicate, partide, profesii de conducere. În 1945, primul congres naţional al Uniunii Femeilor Franceze îşi proclamă astfel obiectivele: „A da copii Franţei, a întemeia un cămin, a-i educa pe copii în spiritul unei morale elevate, a le insufla dragostea faţă de muncă, respectul filial, iubirea de patrie şi simţul civic."

Consensul pare atât de puternic, încât lucrarea precursoare a lui Simone de Beauvoir, *Le deuxième sexe*, este întâmpinată, în 1949, de critici acerbe şi de comentarii răuvoitoare inclusiv din partea criticilor de la ziarele „de stânga"[3]. Cartea actualiza totuşi, de o manieră coerentă,

---

[1]Această apreciere este generală şi convergentă printre istorici şi feministe: găsim pretutindeni o cronologie care opune perioada 1880–1914 perioadei 1914–1939 şi chiar adesea 1914–1965; cf. *Histoire des femmes...*, cap. 17: „Subiectul femeie 1960–1980", *op. cit.*, p. 500 şi urm.

[2]Formula „sufocare a vocilor feministe" aparţine lui Danièle Léger, *op. cit.*, p. 72; iar formula „mare consens matrimonial din interbelic", lui Jean-Claude Kaufmann, *op. cit.*, p. 26. Explicaţiile date de istorici pentru acest recul sunt diverse: consecinţa războiului din 14–18, criza economică, polarizarea asupra chestiunii dreptului de vot; cf. *Histoire des femmes*, *op. cit.*, p. 400 şi urm.

[3]La începutul lui 1999, a avut loc la Paris un colocviu asupra *Celei de-a cincizecea aniversări de la publicarea cărţii „Al doilea sex"* de Simone de Beauvoir (Paris, Gallimard, ed. 1, 1949). Numeroase comunicări evocă climatul epocii şi reacţiile criticilor cu greu imaginabile astăzi.

bazele aservirii femeilor şi încerca să asocieze luptele pentru egalitate cu accesul femeilor la identitatea lor: „A elibera femeia înseamnă a refuza izolarea ei în raporturile pe care le are cu bărbatul, nu a le nega; chiar dacă îşi revendică drepturile sale, ea va continua totuşi să existe şi pentru el; recunoscându-se reciproc ca subiect, fiecare va rămâne însă pentru celălalt un altul (...). Numai atunci când va fi abolită sclavia unei jumătăţi a omenirii (...) cuplul uman îşi va regăsi adevărata faţă." Este una dintre primele lucrări în Franţa în care critica „naturii feminine" pune în discuţie chestiunea construirii de către femei a unei identităţi personale ireductibile la rolurile sale domestice, identitate legată de lupta pentru egalitate şi de noi raporturi cu bărbaţii.

Chestiunea identităţii feminine este într-adevăr inseparabilă de cea a relaţiilor de dominaţie sexuală. Atâta timp cât ele rămân constrânse la rolurile casnice şi, mai cu seamă, la muncile menajere nerecunoscute economic, femeile nu pot accede decât la o identitate de împuternicire (fiică a lui, soţie a lui, mamă a lui). În timp ce identitatea masculină se construieşte în jurul muncii producătoare şi al luptelor pentru recunoaşterea sa (fie şi monetară), identitatea feminină nu poate accede decât la forme private, privative, de recunoaştere. Separarea sociosexuată a muncii (bărbat = muncă; femeie = familie) plasează femeia într-o situaţie de dublă dependenţă, economică şi identitară (până şi numele său este adesea, în ciuda legii din 1793, după cel al tatălui, al soţului său). Diviziunea producţiei masculine de reproducţia feminină, subordonând-o pe cea de a doua primei, nu este în aparenţă foarte diferită de cea care a determinat, vreme de milenii, organizarea societăţilor cu dominantă „comunitară"[1].

Transformările din anii 1960–1970

La mijlocul anilor '60, în Franţa totul începe să se schimbe brusc. Ceea ce Jean-Claude Kaufmann numeşte „un enorm incendiu venit din Suedia" şi Louis Roussel „o contestare violentă venită din campusurile americane"[2]

[1]În aparenţă, căci modernizarea este în plină evoluţie, şi dacă identităţile masculine şi feminine sunt structurate diferit, luate într-un raport social de dominaţie, diviziunea socială şi sexuală, cu dominantă „societară" evoluează constant, în vreme ce structurile de rudenie „comunitare" se reproduceau din generaţie în generaţie. Despre legătura dintre cele două mize identitare, profesionale şi personale, cf. Danièle Kergoat, „Diviziunea muncii între sexe", în Jacques Kergoat *et al.* (ed.), *Le monde du travail*, Paris, La Découverte, 1998, p. 319–328.

[2]Prima formulă se află în J.-C. Kaufmann, *La femme seule...*, *op. cit.*, p. 29, cea de a doua, în Louis Roussel, *La famille incertaine*, Paris, Odile Jacob, 1988, p. 75.

va provoca o adevărată „revoluţie culturală", dar şi o „răsturnare demografică" şi, urmare a lui Mai 1968, „o nouă mişcare socială" vor transforma în profunzime locul femeilor în societatea franceză. În câmpul vieţii private, între sfârşitul anilor '60 şi cel al anilor '80, „în douăzeci de ani, schimbările au fost mai profunde decât în cursul secolului precedent"[1]. Trei tendinţe importante pot fi astăzi evocate: scăderea tuturor indicatorilor demografici de natalitate, nupţialitate şi fecunditate, creşterea nivelului activităţii femeilor, diversificarea formelor vieţii private.

Pentru femeile din această generaţie-pilot (cea care are 20 de ani în anii '60), controlul procreării reprezintă, fără îndoială, bulversarea crucială. Mişcările femeilor după 1968 fac din această revendicare o temă fundamentală: „Corpurile noastre ne aparţin". Mişcările pentru abrogarea legii din 1920, interzicând avortul şi contracepţia – cea a Planificării familiei, în special – ‚obţin o mică satisfacţie o dată cu legea Neuwirth din 1967 şi înmulţirea „centrelor de consultare". Însă legea Veil din 1975 este cea care marchează ruptura cu deceniile de represiune, provocând, totodată, dezlănţuirea unei părţi a clasei conducătoare masculine. Atunci când legea este adoptată definitiv, pe 6 octombrie 1980, 50 000 de femei manifestează, „de toate vârstele şi de toate condiţiile sociale, pentru a-şi apăra dreptul elementar de a dispune de ele însele". Ordinul medicilor s-a raliat, în sfârşit, la lege care este votată în cvasiunanimitate[2].

Paralel, difuzarea masivă a noilor mijloace de contracepţie chimică (diversele generaţii de pilule) permite femeilor, pentru întâia oară în istorie, să controleze eficient procrearea lor. Între 1965 (culmea curbelor) şi 1995 (ultimele cifre), indicele fecundităţii totale ajunge de la 2,75 la 1,70, fecunditatea de gradul trei – de la 100 la 17. Rezultând din numeroşi alţi factori demografici[3], această nouă răsturnare demografică are multiple incidenţe asupra condiţiei femeilor în Franţa şi în toate ţările comparabile. Cu atât mai mult, cu cât alte legi completează noul dispozitiv mai favorabil egalităţii sexelor: condamnarea violului ca

[1]Formula se află în sinteza lui Jean-Hughes Dechaux, „Dinamicile familiei: între individualism şi apartenenţă", în O. Galland şi Y. Lemel, *La nouvelle société française*, Paris, A. Colin, 1998, p. 60–89.

[2]Cf.: Maryse Jaspard, *La sexualité en France*, Paris, La Découverte, col. „Repères", 1997, şi Michèle Ferrand şi Maryse Jaspard, *Le contrôle des naissances*, Paris, PUF, col. „Que sais-je?", 1988.

[3]Expresia este a lui Louis Roussel care adună în cartea sa toate seriile şi curbele utile demonstraţiei în *La famille incertaine*, Paris, Odile Jacob, 1989, p. 79–123. Capitolul 3, intitulat „Surprizele demografiei", şi următorul, intitulat „Dubla dezinstituţionalizare", scot foarte bine în evidenţă, între 1965 şi 1985, „pluralismul modelelor de biografii socialmente admise".

crimă, dreptul femeilor căsătorite de a-şi deschide un cont bancar fără autorizare maritală, divorţ prin consimţământ reciproc.

Însă accesul masiv şi durabil al femeilor la piaţa muncii schimbă, de asemenea, condiţiile autonomiei lor personale. În 1968, 60% dintre femeile trăind în cuplu erau casnice, în 1998, acestea nu mai sunt decât 28%. Chiar şi atunci când au un copil, 75% dintre ele muncesc, 70% muncesc având doi copii şi chiar 50% – trei copii (în 1968, 12%). Rata activităţii femeilor de la 25 la 49 de ani trece de la 40 la 78% între 1962 şi 1997. Asistăm la o adevărată schimbare a modelului familial articulat pe modelul profesional: nici opţiune, nici alternanţă, ci cumul[1]. Există evident „o necesitate economică a dublei activităţi pentru majoritate când un menaj, în care doar unul din soţi lucrează la SMIC*, este sub pragul sărăciei", dar există şi altceva: independenţa financiară este o condiţie majoră a autonomiei personale a femeilor. Riscurile de divorţ, sporind considerabil în 30 de ani, în timp ce şomajul creştea şi penaliza femeile care nu aveau diplomă şi pe cele care încetaseră să muncească pentru a-şi creşte copiii, faptul de a avea un venit al său constituie un soi de „securitate de bază" pentru majoritatea femeilor din această „generaţie pionieră".

Această generaţie de femei a urmat cariere profesionale care încep de acum înainte a fi bine cunoscute şi a căror analiză arată, de o manieră precisă, că ele depind foarte mult de „modelul identitar" interiorizat în mod precoce, nu numai de nivelul de pregătire atins până a intra pe piaţa muncii. O anchetă comparativă, vizând două generaţii de femei (născute în anii 1940–1950), care îşi părăsiseră familiile pentru a se căsători imediat (în anii 1960–1970), aveau la sfârşitul anilor '80 cariere mult mai puţin favorabile şi mai intermitente, peste douăzeci de ani, decât cele care plecaseră de acasă „celibatare independente pentru a munci şi a se pregăti mai întâi"[2]. Generaţia următoare (născută în anii 1960– 1970) va cunoaşte un progres fără precedent al şcolarizării şi reuşitei şcolare care, pentru prima dată, va fi superioară celei a băieţilor de vârsta lor. Chiar dacă au mai multe dificultăţi de a se încadra în câmpul muncii[3], ele vor adopta un model de carieră profesională continuă, un cumul de

---

[1]Cf.: Margaret Maruani şi Emmanuelle Reynaud, *Sociologie de l'emploi*, Paris, La Découverte, col. „Repères", ed. a 2-a, 1999.

*Salariu minim legal (*n. tr.*)

[2]Ancheta viza două generaţii de femei din regiunea Marsiliei. Principalele rezultate privind traiectoriile familiale şi profesionale sunt luate din Thierry Blöss, *Les liens de famille. Sociologie des rapports entre générations*, Paris, PUF, 1997, p. 127–129.

[3]Pentru o expunere foarte completă a evoluţiei reuşitei şcolare şi de inserţie profesională a fetelor şi băieţilor în anii 1960–1980 şi interpretarea lor, cf. Christian Baudelot şi Roger Establet. *Allez les filles*, Paris, Seuil, „Points", 1989.

funcţii profesionale şi casnice. Este o adevărată mutaţie a rolurilor pentru această generaţie, chiar dacă ea rămâne din punct de vedere social şi şcolar (foarte) diferenţiată: modelul cumulului, atunci când durează, implică strategii de conciliere între rolurile profesionale şi domestice, acestea din urmă nemaiputând constitui ansamblul identităţii feminine. Ca urmare, maniera de a ocupa rolurile domestice se schimbă, uneori în profunzime. În majoritatea lor, femeile nu se mai definesc ca fiind doar soţii sau mame. Chiar dacă consacră „familiei" mai mult timp şi investiţie decât bărbaţii, ele au, de asemenea, *o identitate profesională* care influenţează asupra construcţiei identităţii personale. În fapt, se modifică structura personalităţilor din moment ce ele pun din nou în discuţie atribuirea existenţei lor la rolurile familiale: toate dimensiunile identităţii lor „pentru sine" şi „pentru celălalt", relaţională şi biografică, sunt implicate, mai cu seamă, dimensiunile intime, cele ale vieţii private.

Într-adevăr, diversificarea formelor de viaţă privată caracterizează şi procesul de emancipare a femeilor, modificând, în acelaşi timp, raporturile dintre bărbaţi şi femei, prin urmare, procesele identitare masculine. Astfel, în 1990, dintre femeile de 25 de ani doar 58% „trăiesc în cuplu" (39% bărbaţi), în timp ce la aceeaşi vârstă ele erau 71% în 1975 (55% bărbaţi). Această statistică se referă la „cea de a doua generaţie", comparată cu „generaţia pionieră". Dacă examinăm îndeaproape ancheta, constatăm că „a trăi în cuplu" nu mai înseamnă în mod necesar, pentru această a doua generaţie, a fi căsătorit, nici chiar a trăi sub acelaşi acoperiş cu „partenerul" lor: terminologia a devenit de altminteri nesigură (se pare că „concubin" cade în desuetudine... în timp ce „prieten" câştigă teren). Potrivit unei anchete din 1994[1], o treime din femeile de la 20 la 24 de ani care au declarat că „trăiesc singure", spun, de asemenea, că „au o relaţie amoroasă stabilă", ceea ce poate însemna, sau nu, pentru ele „a trăi în cuplu". Pentru a doua generaţie de femei (cele care aveau 20 de ani în anii '70–'80), modelul familiei tradiţionale (cuplu căsătorit cu copii) nu mai este singurul în vigoare, norma-familie (care poate, de asemenea, evolua) nu mai este singura posibilă. În fapt,

[1]Cifrele sunt luate din J.-H. Dechaux, „Dinamicile familiei...", în *La nouvelle société française*, Paris, A. Colin, 1998, p. 69. O remarcă teoretică privind explicaţia diferenţelor dintre generaţiile de femei, din punctul de vedere al modurilor lor de viaţă, este făcută de Jean-Pierre Terrail în *La dynamique des générations*, Paris, L'Harmattan, 1995, care expune ipoteza unui decalaj între practici şi dispoziţii: generaţia pionieră a femeilor respective nu poseda probabil o „comunitate de dispoziţii", ceea ce poate explica decalajele cu generaţiile următoare. Elemente de comparaţie internaţională adunate în *L'Histoire des femmes en Occident*, *op. cit.*, vol. 4, p. 445–476, par să indice că este vorba despre un fenomen destul de general.

femeile celei de „a doua generaţii" se căsătoresc mai rar şi mai târziu decât mamele lor, divorţează mai frecvent, trăiesc mai des singure şi experimentează noi forme de coabitare, de relaţie amoroasă şi de viaţă profesională, poate o nouă „formă identitară sexuată..." Referitor la cea de a treia generaţie de femei (care aveau 20 de ani în anii '90), opiniile se deosebesc în ceea ce priveşte evoluţia identitară: am asista la o „revenire a valorii-familie"?

Generaţia pionieră este, de asemenea, afectată de diversificarea formelor de viaţă privată. Din cauza creşterii regulate a divorţurilor (70% la cererea femeilor, de la începutul anilor '80) şi despărţirilor (greu de fixat statistic), familiile numite monoparentale, în general după un divorţ sau o despărţire, sunt majoritatea alcătuite de o femeie trăind singură cu unul sau mai mulţi copii. Familiile numite recompuse de asemenea iau forme diverse cu decalaje complexe între conjungalitate şi parentalitate asupra cărora vom reveni. Însă, după cum constată Jean-Claude Kaufmann, „asistăm la o irezistibilă extindere a traiectoriilor de viaţă de unul singur", mai cu seamă din partea femeilor. Această mişcare, legată parţial „de noi forme de cupluri cu conjungalitate limitată" (cupluri care nu coabitează), este inseparabilă de o dinamică feminină de afirmare de sine „mai largă şi mai subversivă decât cea a bărbatului"[1].

Chiar dacă rămâne deocamdată minoritar, insuficient identificat şi interpretat în mod divers, acest proces de individualizare a vieţii private a femeilor – pe care aş înclina să-l numesc „feminism practic" – este cu deosebire clar în biografiile femeilor, care trăiesc singure (fie că sunt celibatare, divorţate, despărţite sau văduve), ceea ce nu înseamnă că nu au o relaţie amoroasă, inclusiv „durabilă". După cum semnalează elocvent Kaufmann, pornind de la ceea ce spun ele însele, acest proces constituie o miză identitară importantă, dacă nu decisivă, pentru evoluţia raporturilor dintre sexe. Nu este vorba aşadar doar despre identităţi feminine, luate separat. Procesul priveşte, de asemenea, identităţile masculine. Unele nu pot fi analizate fără celelalte. Experimentarea unui nou mod de viaţă poate fi, de exemplu, însoţită de inventarea unui nou „cod amoros". El poate, totodată, transforma dominaţia masculină într-o altă formă de raport între sexe şi deci genera noi forme identitare sexuate.

---

[1] Cf. Kaufmann, *La femme et le prince charmant*, *op. cit.*, p. 165. Cf. şi *Histoire générale des femmes*, *op. cit.*, vol. 5, p. 503. Această teză a dinamicii feminine „subversive" de afirmare de sine trebuie, mi se pare, să fie însoţită de o distincţie între „viaţa privată" în care mişcarea este profundă, avansată, continuă (ceea ce numesc „feminism practic") şi „viaţa publică" în care mişcarea este mult mai lentă, aleatorie, complicată, cu regrese istorice (este o mişcare pentru egalitatea reală).

Situaţia nu este atât de gravă, astfel încât pare imprudent să afirmăm, sub pretextul constatării noilor forme de viaţă privată, „sfârşitul idealului burghez al familiei conjugale"[1]. În primul rând, majoritatea femeilor din generaţia pionieră, ca, de altfel, şi cea din generaţia următoare, continuă să trăiască într-o familie numită „tradiţională". În rândul al doilea, tema „revenirii la valoarea-familie", în anii '90, se sprijină pe sondaje care trebuie relativizate, dar care pot de asemenea fi interpretate în sensul unei (re)valorificări a securităţii pe care o aduce cadrul familial[2]. În sfârşit, nu este sigur că emanciparea feminină să nu poată cunoaşte faza de regres – ca în interbelic –, dat fiind contextul economic al primei jumătăţi a anilor '90 (recrudescenţa creşterii şomajului, a sentimentului de insecuritate...). Nimic nu ne spune, de asemenea, că cea de a „treia generaţie" (născută în anii '80 şi '90) va continua mişcarea începută de cele două generaţii precedente. Este prea devreme să apreciem ce a devenit procesul de emancipare în preajma secolului al XXI-lea.

Raporturi sociale de sex şi dinamica identităţilor sexuate

Fiind inseparabil de transformările relaţiilor dintre bărbaţi şi femei, de raporturile sociale de sex, procesul precedent este încorsetat în sistemele de norme, de producţie şi de putere care sunt încă, cel puţin parţial, marcate de raporturile de dominaţie. Dominaţie în sfera *domestică* mai întâi. Esenţialul muncilor menajere incumbă încă femeilor: dacă, de treizeci de ani încoace, petrec din ce în ce mai puţin timp ocupându-se de mese, de lenjerie, de curăţenie şi de copii, ele consacră acestor activităţi mult mai mult timp decât soţul sau partenerul lor. Împărţirea muncilor menajere nu a progresat decât foarte puţin în treizeci de ani în societatea franceză, chiar dacă trebuie de nuanţat puţin constatarea în

[1]Expresia îi aparţine lui J.-H. Déchaux, *op. cit.*, p. 63, care o nuanţează mai departe recunoscând că „viaţa în cuplu domină (viaţa adultă)" (*ibidem*, p. 67). De altminteri terminologia este şovăielnică şi adesea „marcată" (cuplu în loc de familie, noi forme în loc de concubinaj...). François de Singly a avut dreptate când a semnalat că „sociologii familiei" (pe cine îi viza el?) au prea des tendinţa, prin terminologia lor, „de a da un credit simbolic, un brevet de modernism fracţiunilor noi ale păturilor de mijloc"; cf. *Sociologie de la famille contemporaine*, Paris, Nathan, 1993.

[2]Printre foarte numeroasele sondaje care ajung la o constatare jurnalistică a „creşterii valorii familiei" în anii '90, cel care cuprindea întrebarea: „Ce vă aduce cea mai mare plăcere în viaţa cotidiană?" m-a impresionat întotdeauna. Răspunsul „O seară în familie în faţa televizorului" adună procentaje crescânde, cu mult înaintea tuturor celorlalţi itemi (a citi o carte, a merge la cinema sau la teatru, a face dragoste, a face sport...).

funcţie de clasele sociale şi de generaţii[1]. Dominaţie în câmpul profesional, apoi, în ciuda votării din 1983, în Franţa, a unei legi privind egalitatea profesională, toate cifrele merg de atunci în acelaşi sens: având diplomă egală, femeile câştigă mai puţin decât bărbaţii şi acced mai rar la funcţii de conducere şi la promovări. Locurile de muncă rămân încă sexuate, iar femeile concentrate în activităţi considerate încă drept „feminine"[2]. Dominaţie politică în sfârşit: în ciuda sosirii miniştrilor-femei în guverne (uneori concediate imediat după ce au fost numite...), rata femeilor deputaţi a crescut puţin, a regresat chiar, până la alegerile recente din 1997, de la Eliberare încoace; aproape toate marile partide politice sunt conduse de bărbaţi, iar recenta lege privind paritatea politică continuă să suscite reacţii ostile (inclusiv la anumite militante „feministe").

Lupta împotriva sexismului a înregistrat victorii, în ultimii treizeci de ani, iar virilitatea tradiţională (credinţă în superioritatea unui principiu masculin, machist, asupra femininului) nu mai este o valoare împărtăşită. O analiză a manualelor şcolare, a operelor literare, cinematografice sau televizuale, a articolelor de ziar ar permite a arăta evoluţii, chiar bulversări, dar şi supravieţuiri, în reprezentările raporturilor dintre sexe. Multe femei, mai cu seamă din generaţiile recente, resping bărbaţii „macho" sau băieţii „imaturi"; ele caută parteneri egalitari şi nu dominatori; valorifică comunicarea, conversaţia fără dominaţie. Respectul reciproc a devenit o valoare cardinală a relaţiilor dintre bărbaţi şi femei. Putem vorbi totuşi de o „criză a virilităţii şi de identitate masculină tradiţională", în măsura în care bărbaţii ar fi pierdut „unul din criteriile esenţiale ale definiţiei lor[3]?".

Teza crizei identităţii masculine sub presiunea procesului de emancipare a femeilor trebuie examinată în legătură cu evoluţia diviziunii muncii între sexe. Asistăm, mi se pare, la un formidabil decalaj între evoluţia normelor, diversificarea modurilor de viaţă, experimentarea noilor relaţii amoroase, aspiraţiile la egalitatea dintre sexe, pe de o parte,

---

[1]„Dubla zi" rămâne o dură realitate pentru majoritatea femeilor căsătorite: 58,4% dintre bărbaţi nu îşi asumă nici o sarcină casnică (60,7%, potrivit soţiei lor). Cei care „fac ceva" fac, mai ales, cumpărăturile (54%), ajută la temele pe acasă (49%), spală vesela (48%) şi... menajul (35%). Bărbaţii consacră de două ori mai puţin timp decât soţiile lor copiilor de vârstă şcolară. Aceste cifre au fost luate din raportul coordonat de Irène Théry, *Couples, filiation et parenté...*, *op. cit.*, p. 69 şi urm.

[2]Cf., de ex., culegerea statistică publicată de INSCE, care reuneşte mai multe anchete de la sfârşitul anilor '80: *Les femmes. Contours et caractères*, INSEE, 1991.

[3]Teza este apărată de Élisabeth Badinter în cartea sa *XY. De l'identité masculine*, Paris, Odile Jacob, 1991. Pentru o sinteză mai recentă a poziţiilor sale, vezi „Criza identităţii masculine", apărut în *L'identité. L'individu, le groupe, la société*, Paris, Éd. Sciences humaines, 1998, p. 89–94. Ea încheie constatând că nu există cu adevărat un „model alternativ" celui, devalorizat, al „bărbatului-macho"; cf. cartea sa precedentă, *L'un et l'autre*, Paris, Seuil, 1986.

şi rigiditatea formelor sociale ale diviziunii muncii în familie şi în întreprindere, persistenţa formelor comunitare de dominaţie a bărbaţilor asupra femeilor, în sfera casnică şi în câmpul politic, pe de altă parte. E ceea ce, mi se pare, a fi la baza unei crize, nu a identităţii masculine, ci a identificărilor sexuate, a modelelor masculine şi feminine, a tipurilor de raporturi sociale de sex, care trebuie puse în prim-plan. Revendicarea egalităţii nu rezolvă chestiunea fundamentelor diferenţelor dintre sexe. Ce înseamnă, astăzi, să fii un bărbat sau o femeie, în viaţa privată, profesională sau politică? Pentru a fi egale cu bărbaţii, trebuie femeile să adopte normele masculine, deocamdată considerabil dominante? Trebuie ele să facă astfel, încât alte norme şi alte modele să devină dominante, inclusiv din partea bărbaţilor? Conjunctura prezentă este marcată de dificultatea de a găsi răspunsuri concrete la aceste întrebări. Este motivul pentru care criza constă în raporturile sociale de sex şi nu numai în identităţile masculine. Tocmai această „criză a identităţilor sexuate" mi se pare deosebit de pregnantă în câmpul familiei.

MARILE DEZBATERI ALE SOCIOLOGIEI FAMILIEI

Nu putem separa chestiunea emancipării femeilor de cea a transformărilor familiei. Nu putem disocia relaţiile de *conjugalitate* de relaţiile de *parentalitate*. În sensul cel mai curent, familia înseamnă „de îndată ce apar copii". Ea nu este numai un „nod de relaţii sexuate", este, de asemenea, o instituţie care gestionează „raporturile dintre generaţii". Ce a devenit această instituţie, în Franţa, de treizeci de ani încoace? Ce a devenit relaţia părinţi–copii în cursul acestei perioade? Cum se explică legătura directă dintre aceste relaţii şi criza identităţii de sex?

De la Durkheim la Parsons

Revenind la „sociologia clasică" a perioadei precedente. Émile Durkheim, începând cu sfârşitul secolului al XIX-lea (1892), a punctat o trăsătură majoră a evoluţiei familiei conjugale. „Dacă solidaritatea domestică devine interpersonală, individul devine pentru el însuşi un scop suficient şi legătura conjugală devine prea efemeră pentru a-l lega pe individ de ceva «superior» care îi va supravieţui"[1]. O dată cu legalizarea divorţului în Franţa, în 1884 (împotriva căreia Durkheim a luptat), familia modernă

[1]Cf. Émile Durkheim, „Familia conjugală", în Durkheim, *Œuvres complètes. Textes 3. Fonctions sociales et institutions*, Paris, Éd. du Minuit, 1975, p. 35–49 (ed. 1, 1892). Celelalte texte de Durkheim utilizate sunt: *Le suicide*, Paris, PUF, 1960 (ed. 1, 1897), şi *Éducation et sociologie*, Paris, PUF, 1962 (ed. 1, 1922).

este, potrivit lui, ameninţată de anomie. Ea nu mai poate fi singura (nici chiar principala) instanţă de socializare a copiilor, proces decisiv pentru supravieţuirea tuturor societăţilor, fie că ele au o dominantă comunitară sau societară. Este motivul pentru care Durkheim mizează pe şcoală care, în Franţa, devenise de curând publică, laică şi obligatorie (1882) pentru a socializa copiii Republicii.

Ce rămâne aşadar familiei ca funcţie, în această concepţie a „individualismului familial"? Durkheim constată că familia protejează împotriva sinuciderii: bărbaţii şi femeile căsătoriţi se sinucid mai puţin decât celibatarii. Mai cu seamă atunci când există copii: rata sinuciderii femeilor căsătorite cu copii este de peste zece ori inferioară celei a celibatarilor bărbaţi (în ansamblu, femeile se sinucid de trei-patru ori mai rar decât bărbaţii). Căsătoria şi familia nu par să aibă, după Durkheim, aceleaşi efecte asupra bărbaţilor şi femeilor. Ele îi socializează, dar de o manieră diferenţială[1]. Cum să explici aceasta? Durkheim aminteşte caracterul integrator al familiei şi „natura mai socializată a femeii", care, în opinia sa, este o fiinţă „în mod firesc ataşată apropiaţilor săi", „păstrătoarea valorilor familiale". Aceste teze sunt în mod tipic indicii ale persistenţei, la Durkheim, a unei concepţii comunitare a socialului. Pentru el, chiar dacă şcoala joacă un rol de socializare din ce în ce mai crucial, în societăţile moderne, familia, prin diviziunea sexuată a rolurilor, rămâne o instituţie necesară coeziunii morale şi reproducţiei societăţilor moderne.

Parsons merge mai departe decât Durkheim în analiza rolului socializator al familiei-instituţie într-un context „societar". El elaborează, la mijlocul anilor '50, o teorie care încearcă să lege sociologia şi psihanaliza, proces de socializare şi acces la individualitate[2]. Este ceea ce Louis Roussel numeşte, într-un fel cam simplificator, familie-spital. Căci diviziunea sexuată a rolurilor se află în centrul teoretizării familiei de către Parsons: bărbaţii trebuie să se

[1] O dezbatere cu Philippe Besnard asupra interpretării diferenţelor sexuate a ratelor sinuciderii a avut loc în *Revue française de sociologie*, XXVIII-1, ianuarie–martie 1987, p. 137–144.

[2] Referinţă principală este T. Parsons şi R.F. Bales (cu M. Zelditch, J. Olds, P. Slater), *Family, socialization and Interaction Process*, Free Press of Glencoe, 1955. În această lucrare Parsons şi echipa sa încearcă să lege sociologia „clasică" (Durkheim, Weber, Pareto), psihanaliza freudiană şi analiza micilor grupuri într-o vastă teorie a socializării privilegiind familia (şi nu şcoala). Reluând succesiunea stadiilor lui Freud (oral, anal, genital) pentru a le face să coincidă cu interiorizarea imperativelor funcţionale ale societăţilor moderne (sistemul LIGA), ei acordă complementarităţii sexelor un rol central în socializarea societăţilor moderne. Pentru un comentariu critic, cf. Dubar, *La socialisation*, *op. cit.*, p. 48–56.

achite de rolurile *instrumentale*, adică economice (să câştige bani, să aibă grijă de nevoile familiei lor); femeile trebuie să îndeplinească roluri *expresive* şi, mai cu seamă, educative (să se ocupe de copii şi să creeze un climat afectiv înfloritor). Familia conjugală, urbană, modernă, permite, în opinia lui Parsons, a repara daunele concurenţei economice şi ale suprainvestirii bărbaţilor în muncă (de unde analogia spitalului)[1]. Însă familia modernă înseamnă, de asemenea, cuplul parental, care trebuie să permită copiilor, prin crize şi faze complexe, să reuşească individualizarea lor progresivă, o dată cu socializarea (diferenţiată după sex) şi integrarea lor socială. De reuşita acestui proces depind deopotrivă fericirea individuală şi echilibrul colectiv.

Parsons acordă o importanţă vitală interiorizării identităţilor de sex ca identităţi statutare, legate de imperative funcţionale, de roluri instituite. Însă Parsons şi colaboratorii săi nu neagă emergenţa tendinţelor spre individualizare, caracteristice societăţilor moderne. Ei apără doar teza, potrivit căreia posibilităţile de individualizare personală, de „distanţe faţă de roluri" (ceea ce am numit identităţi reflexive) depind de reuşita primei educaţii, de interiorizarea progresivă a rolurilor instituite, inclusiv şi mai întâi a rolurilor sexuate. Nonrepunerea în discuţie a acestei forme de diferenţă între sexe, ancorată într-o concepţie psihanalitică discutabilă a identificărilor „primare"[2], va provoca manifestări diverse de „respingere" a acestei teorii, mai cu seamă din partea feministelor americane, începând cu anii '60. Punerea în discuţie a teoriilor funcţionaliste ale familiei şi ale societăţilor „moderne" (în fapt, la Parsons, societatea americană de după război), va duce la controverse din care sociologia nu a ieşit cu adevărat. Ele au drept obiect transformarea instituţiilor – mai întâi a familiei – şi, în mod corelativ, natura şi viitorul „individualismului familial".

[1]Termenul „familie-spital" este introdus de Louis Roussel, *op. cit.*, p. 71–77. El insistă, în prezentarea sa, asupra riscului de „fuziune alienantă" pe care îl prezenta, potrivit lui Parsons, familia americană a epocii şi asupra proiectului său de a descrie „forma ideală şi ultimă" a familiei unind socializarea şi individualizarea, integrarea socială şi autonomia individuală.

[2]Parsons şi colaboratorii săi consideră că identitatea de sex este produsul unei „fuziuni binare" în cursul căreia se produce o „diferenţiere sexuată a universului social" prin identificarea fetiţelor cu mama şi a băieţaşilor cu tatăl. Această concepţie a făcut obiectul unor numeroase critici din partea psihanaliştilor; cf., de ex., J. Cain, *Le double jeu. Essai psychanalytique sur l'identité*, Paris, Payot, 1977.

O criză a legăturii sociale: individualism negativ sau pozitiv?

Ce se întâmplă, într-adevăr, când aceste roluri sexuate evoluează, sunt repuse în discuţie, se diversifică, se complică? Trebuie să vorbim despre dezinstituţionalizare cu privire la procesele precedente de distanţare a femeilor faţă de constrângerile impuse de rolurile casnice exclusive, despre diversificarea formelor de viaţă privată, despre inventarea noilor relaţii amoroase? Este o dezbatere majoră în cadrul sociologiei familiei. Sunt prezente două mari teze. Cea a *individualismului negativ* insistă asupra crizei legăturii sociale care poate rezulta din „refuzul de a-şi supune viaţa privată legii şi controlului social"[1]. Este pus în discuţie, în special, viitorul legăturilor de filiaţie: individualismul pur hedonist tinde să se emancipeze de vechile norme constrângătoare fără ca altele noi, mai individualizate, să le înlocuiască. Ce se întâmplă, de exemplu, dacă taţii părăsesc familia, aproape că nu-şi mai văd copiii după un divorţ, iar mama trebuie să asigure singură cele două roluri parentale?[2] Dacă taţii se luptă pentru a obţine supravegherea copiilor lor, suferind din cauza lipsei acestora, şi, atunci când o obţin, îşi educă copiii fără să o consulte pe mama lor? Dacă, mama împarte prima educaţie a copiilor săi cu un bărbat care nu este tatăl lor, fără a-l asocia pe acesta? Dacă într-o familie numită recompusă, coexistă mai multe tipuri de legături parentale?

Pentru anumiţi sociologi, individualizarea familială riscă să nu fie decât o iluzie, un discurs gol mascând procese dramatice de *dezafiliaţie* (ruptură a legăturilor sociale) şi de *pierdere de sens* (estompare a ordinii simbolice). Dacă diversificarea formelor de viaţă privată nu este însoţită de noi norme – inclusiv juridice – permiţând stabilitatea legăturilor de filiaţie şi protecţia drepturilor copilului, o creştere a inegalităţilor sociale – în detrimentul femeilor crescându-şi singure copiii în mediu popular – şi pierderea reperelor identitare, mai cu seamă din partea copiilor crescuţi de un singur

[1]Formula lui Louis Roussel e reluată de Dechaux pentru a rezuma riscurile dublei dezinstituţionalizări, cf. *La famille incertaine*, *op. cit.*, p. 106–132. În fapt, ambii nuanţează puternic pierderea eficacităţii instituţiilor: Roussel vorbeşte de „slăbirea instituţionalităţii" (p. 132), Dechaux, de „dezinstituţionalizare relativă". Individualismul e calificat drept „negativ" din cauza riscului de „dezafiliere". Acest termen a fost introdus de Robert Castel, vom reveni la el în capitolele ce urmează.

[2]Cf. Daniel Bertaux şi Catherine Delcroix, „Fragilizarea raportului tată/ copil. O anchetă cu taţi divorţaţi", în *Recherches et prévision*, nr. 21, septembrie 1990, p. 65–74; articolele lui Henri Leridon şi Catherine Villeneuve-Gokalp in *Population*, nr. 2, 1988 şi *Population et société*, nr. 220, 1988, care conţin o anchetă a INED arătând că 54% din copiii ai căror părinţi sunt separaţi pierd contactul regulat cu tatăl.

părinte şi pierzând legătura cu celălalt, nu este un fenomen de temut? Acest *individualism negativ*, triumf al unei logici pur egoiste şi hedoniste, este numit de Irène Théry „de simbolizare distrugătoare"[1]: reducerea raporturilor sexuate şi sexuale la o singură „economie a plăcerilor" fără nici o referinţă la semnificaţia simbolică a relaţiei sexuale şi la dimensiunea identitară a relaţiilor sexuate. Rezistenţa la acest individualism distrugător poate duce, de altminteri, la regrese spre forme identitare „primitive", pur comunitare (ca în familiile-bastioane[2] organizate în jurul închiderii faţă de orice relaţie exterioară a fetelor), spre forme „culturale", adică deopotrivă colective şi defensive (şi deci potenţial agresive şi distrugătoare).

Teza „individualismului pozitiv" respinge constatarea dezinstituţionalizării generalizate a familiei. Statul intervine, şi chiar din ce în ce mai mult, nu numai prin legislaţii, ci şi prin politicile familiale, care implică concepţii ale familiei şi ale evoluţiei sale. Diversificarea formelor de familie nu împiedică necesitatea de a recurge la aceleaşi instituţii de socializare, şi mai ales şcoala, dar şi Protecţia mamei şi a copilului, Casele de alocaţii familiale, Centrele de planificare familială, centrele sociale... Oricare ar fi forma lor, familiile au de-a face cu aceleaşi reţele de actori de rudenie, cu aceiaşi reprezentanţi publici (aleşi, funcţionari, lucrători sociali, benevoli...). Cu cât familia se individualizează, cu atât ea devine ţinta politicilor publice. Or, pentru anumiţi sociologi, prin aceste politici sociale, şi, mai ales, formele mai individualizate de comportare socială, se experimentează noi modalităţi ale legăturii sociale, legând universalitatea dreptului şi singularitatea situaţiilor, solidaritatea publică şi respectul vieţii private, legalitatea abstractă şi intervenţia operaţională concretă, măsura legală şi medierea singulară[3]. Şi în acest caz, individualizarea operează în modalităţile

[1]Cf. „Nu există Eu fără Noi", în Colectiv, *Les révolutions invisibles*, Calmann-Lévy, 1998, p. 17–32. Ceea ce Irène Théry numeşte „desimbolizare distrugătoare" trimite la „pierderea de normă, valoare, reper", permiţând referirea la „semnificaţii imaginare împărtăşite". Acesta este un aspect al crizei actuale a identităţilor pe care le voi analiza în *capitolul 4*.

[2]Acest termen desemnează unul din tipurile de familii identificate de Jean Kellerhals în cercetările sale asupra formelor de organizare familială contemporane legate de modele educaţionale. Cf. Jean Kellerhals şi Cléopâtre Montandon, *Les stratégies éducatives des familles*, Geneva, Delachaux&Niestle, 1991.

[3]Cf. Jean Manuel de Queroz, „Transformări ale familiei, transformări ale societăţii", în *Lien social et politique*, 40, 1998, p. 117–128. Acest articol apără teza unui individualism pozitiv apreciat după măsura a ceea ce autorul numeşte „un proces de emancipare personală" în care Eul îl învinge pe Noi, unde faptul de „a putea reinterpreta actele sale în termeni de opţiune" devine primordial. Chestiunea familială a „realizării de sine" este clar articulată pe „chestiunea socială" şi mai ales pe controlul de către stat care ia, din ce în ce mai mult, forma individualizării comportamentului social, luării în calcul de către mediatori a singularităţilor biografice.

în modalităţile concrete ale comportamentului social: supuşii devin beneficiari cu care trebuie negociat şi care trebuie să argumenteze, povestindu-se motivele pentru a accede la resurse. Această muncă poate crea o legătură socială care să nu mai fie de ordin comunitar: dar ea presupune trecerea de la o „povestire privată" la o „povestire civilă", care se întemeiază pe dorinţa de a se descurca prin sine însuşi, pornind de la un proiect personal[1]. Identitatea narativă este aici solicitată în funcţionarea însăşi a politicilor sociale.

Însă această teză a individualismului pozitiv, în unele versiuni ale sale, încearcă mai cu seamă să dezvolte o abordare nouă, nondurkheimiană şi nonparsonsiană, a mizelor identitare ale familiei. În cartea sa *Le soi, le couple et la famille*, François de Singly insistă asupra mizelor identitare ale familiei moderne, formării cuplului şi relaţiilor dintre părinţi şi copii[2]. El critică ceea ce numeşte o „abordare universalistă a socializării" care neglijează, potrivit lui, munca specifică a construcţiei identitare, operând în iubirea conjugală şi care separă prea mult socializarea „primară", axată pe familie şi şcoală, de o socializare „secundară", axată exclusiv pe muncă. Pentru Singly, dimpotrivă, „căutarea de sine cere mereu legături cu cei foarte apropiaţi", chiar în procesul de socializare secundară. În opinia sa, cuplul care devine familie permite a lega investiţia în rolurile parentale (şi eventuala inventare a unor relaţii noi între părinţi şi copii) de revelaţia identitară în relaţia

[1]Cf. Isabelle Astier, „De la povestirea privată la povestirea civilă: construcţia unei noi demnităţi", în *Lien social et politique*, 34, octombrie 1995, p. 121–130. În textul său consacrat procedurilor de atribuire a RMI* în anii '90, autorul arată modul în care individualizarea muncii sociale este problematică: ea poate fi o sursă a unei socializări societare care contribuie la accesul beneficiarilor atât la o asumare personală a existenţei lor, cât şi la o participare la acţiuni colective, dar condiţiile acestei apropriri personale şi împărtăşite sunt dificil de realizat.

*Venit minim de inserţie (*n.tr.*).

[2]Cf. *Le soi, le couple et la famille*, Paris, Nathan, 1996, p. 9–21. Pasajul pe care îl discut se află la pagina 13 şi vizează relaţia dintre socializarea primară şi cea secundară. Atare distincţie, introdusă de Peter Berger şi Thomas Luckmann în *La construction sociale de la réalité*, Paris, A. Colin, 1996 (ed. I, 1966), fusese reinterpretată în *La socialisation*, *op. cit.*, 1991, punând în mod prioritar accentul pe muncă şi pe ocupaţie în socializarea secundară, ceea ce implica o prioritate acordată recunoaşterii statutare (numite socială) de către Ceilalţi generalizaţi asupra recunoaşterii intime (numite personală) de către Ceilalţi semnificativi. Încerc aici să rearticulez procesele biografice (numite personale) şi procesele relaţionale (numite sociale) asociindu-le formelor identitare definite mai precis. Vedem într-adevăr că cuplul social personal nu mai convine. Cuplul statutar/ intim propus de Singly este operatoriu pentru procesul relaţional (pentru celălalt/ pentru sine), dar el ocultează procesul biografic...

amoroasă (şi eventuala construcţie a noilor identităţi intime dincolo de identităţile statutare). Pentru el, chiar şi la vârsta adultă, „familia este locul unde se elaborează forma de interioritate care permite să ne concepem ca nişte fiinţe înzestrate cu profunzimi intime". François de Singly numeşte, după Charles Taylor, Sinele intim drept ceea ce este revelat de cei „foarte apropiaţi" în viaţa privată şi care a dobândit, potrivit lui, treptat, „rolul central în societăţile occidentale". Astfel, funcţia centrală a familiei contemporane – diferită, sub acest aspect, de familia tradiţională – devine cu adevărat identitară: construcţia identităţilor personale (statutare şi intime, a soţilor şi a copiilor) constituie noua sa specificitate (în raport cu şcoala, de exemplu).

Rămâne să înţelegem în ce chip relaţia dintre soţi, uniţi de iubirea conjugală (raport între sexe), şi relaţia dintre părinţi şi copii, simbolizată prin ataşamentul familial (raport între generaţii), ţin de aceeaşi miză identitară. Este vorba despre aceleaşi sentimente care produc aceleaşi tipuri de efecte identitare personale? Îţi iubeşti soţul aşa cum îţi iubeşti părinţii şi, mai târziu, copiii? Eşti „format" de părinţi aşa cum eşti „revelat" de soţ? Există simetrie – chiar similitudine – între iubirea unui bărbat pentru o femeie şi iubirea unui fiu pentru mamă-sa (a unei femei pentru un bărbat şi a unei fiice pentru tatăl său)? Chestiuni cruciale, deoarece ele vizează sensul parcursului de viaţă, al parcursului identitar, al articulării dintre identitatea biografică „pentru celălalt" şi identitatea biografică „pentru sine", dintre identitatea moştenită şi identitatea vizată, dintre identitatea Mine-lui nominal (ceea ce primesc drept moştenire, o dată cu numele meu) şi cea a Sinelui narativ (ceea ce fac cu această moştenire prin şi în istoria mea personală). Este chestiunea trecerii de la dominaţia formei „comunitare" la cea a formei „societare" a familiei, o dată cu aprecierea mutaţiilor curente care sunt aici în cauză[1].

De răspunsul la aceste întrebări depinde, în mare parte, sensul pe care îl dăm noţiunii de individualism. Putem, într-adevăr, privilegia dimensiunea economică a acumulării de „capitaluri" şi de „resurse", concepute ca un ansamblu de bunuri care trebuie fructificate. Putem, de asemenea, privilegia dimensiunea simbolică a împlinirii personale, a realizării de sine, a autonomiei morale. Putem considera că cele două dimensiuni sunt strâns legate: reuşită economică şi dezvoltare personală.

[1]François de Singly nu opune formele comunitare formelor societare de familie: el apără teza „individualismului pozitiv", constatând în ce măsură viaţa privată a devenit crucială pentru construcţia identitară a „Mine-lui intim". Familia tradiţională privilegia „Mine-le statutar" şi integrarea socială a membrilor săi consideraţi drept „fiinţe sociale" puţin individualizate.

Aceste „poziţii" implică concepţia pe care ne-o facem despre identitatea personală şi despre construcţia sa. Ele pun în joc, îndeosebi, relaţia dintre identitatea nominală şi „genealogică" (prioritate descendenţei) şi identitatea narativă şi „genetică" (prioritate existenţei subiective). Potrivit priorităţii marcate, scenariile individualismului nu sunt aceleaşi.

Sau trebuie, înainte de toate, să reproducem şi să transmitem „capitalurile" moştenite, care vin de la o transmisiune familială şi să ne ocupăm locul într-o descendenţă privilegiind principiul genealogic[1] care implică o referinţă la strămoşul comun, la Numele de familie. Deci identitatea cea mai intimă este Numele şi tot ceea ce implică el, acest „Nume-al-tatălui", care distinge în general femeile (numele lor este numele unui Bărbat, al unui Altul) de bărbaţi (este numele lor de familie, Mine-le lor nominal). Prin urmare, nu există riscul de a „reveni" de la o identitate statutară de tip societar la o identitate culturală de tip comunitar? Dacă ceea ce François de Singly numeşte „orizonturi de semnificaţie" şi „valori de referinţă", aceste „exigenţe superioare Mine-lui" nu sunt decât moşteniri familiale transmise, din tată în fiu, prin intermediul generaţiilor, oare nu este totul hotărât dinainte? Cu atât mai bine dacă faci parte dintr-o „mare familie", având resurse, patrimoniu, istorii de familie şi „capitaluri". Cu atât mai rău dacă faci parte dintr-o familie de rând, fără istorie (cu excepţia unor „mici istorii"), fără capitaluri (sau puţine). Ceea ce numim identitate personală, aici este romanul familial, mitul descendenţei şi al Strămoşului fondator, *biograficul pentru celălalt*: Eul înseamnă foarte puţin faţă de acest Noi.

Sau trebuie mai întâi construit şi inventat ceva nou. Nu numai un statut, o „situaţie socială", ci chiar o istorie a sa, care să aibă un sens personal, existenţial. În principiul narativ se află centrul procesului, adică

[1]Principiul genealogic este marea temă a cărţii lui Pierre Legendre, *L'inestimable objet de la transmission. Étude du principe généalogique en Occident*, Paris, Fayard, 1985. În carte se demonstrează, pornind de la istoria dreptului în Occident întemeiată pe teoria lacaniană a Numelui Tatălui, că identitatea juridică este aici înainte de toate genealogică şi că prohibând incestul (Oedip) şi interzicând imaginea (Narcis), tradiţia juridică romană şi creştină a ancorat subiectul în ordinea simbolică a lumii care este cea a descendenţei, a strămoşului în mod necesar implicat prin numele de familie. Astfel, principiul paternităţii stă la baza instituţiei juridice ordonând locurile fiecăruia în succesiunea generaţiilor şi diferenţierea sexelor. Astfel, Instituţia, Strămoşul, Tatăl sunt Dumnezeul care stă la baza ordinii simbolice în Occident. A confunda rolurile (masculin/ feminin, părinţi/ copii), a transgresa normele (de filiaţie, de alianţă, de reproducţie...) înseamnă a-ţi interzice să fii subiect. Această teză semnifică, în fapt, că pentru autor nu există decât un social comunitar.

identitatea *biografică pentru sine*, nu pentru celălalt. Identitatea discursivă, nu nominală, narativă nu doar reflexivă se află în centrul relațiilor vieții private[1]. În acest caz, identitatea intimă este istoria dureroasei despărțiri de familia de origine, de rolurile tradiționale, este accesul la autonomia unui proiect „pentru sine", este povestirea rupturilor atât de continuitățile, de „crizele" sale (inevitabile), cât și de împlinirile sale (eventuale). În acest caz nu există nici o simetrie între relația amoroasă și relația de filiație, nici o simetrie automată între bărbați și femei. Nu trebuie acestea din urmă să inventeze totul dacă doresc cu adevărat să construiască o identitate narativă „pentru ele"? Nu este același lucru pentru bărbați, dar numai pentru cei care refuză să reproducă și să repete raporturile comunitare (care le-ar putea fi favorabile) și care încearcă să inventeze noi forme de relații amoroase? Aceste femei și acești bărbați pot privilegia o formă de familie care le-ar atribui doar locuri și roluri „pentru celălalt"? Ce speră ei de la sentimentul familial și intim dacă acesta reușește să-i izoleze în asemenea roluri? Pot ei să „se realizeze" prin singura „gestiune" a transmisiunii generaționale și a reproducției sociale?

Dezbaterea sociologiei actuale a familiei, privitoare la individualism, mi se pare în cele din urmă fecundă cu o condiție de a clarifica dimensiunile implicate, termenii utilizați, populațiile implicate, mizele de orice ordin. Transformările familiei nu sunt terminate, nici hotărâte dinainte, sensul lor depinde extrem de mult de evoluția formelor identitare

[1]Referințele lui Singly la Charles Taylor mă obligă să dezvălui dezacordul meu cu una din tezele apărate în *Les sources du Moi*, Paris, Seuil, 1998 (ed. 1, 1990). Ceea ce Taylor numește cele trei aspecte ale identității moderne: interioritatea (profunzime), Mine-le (cotidian) și Moralitatea (natură a binelui) și pe care el le asociază cu o „ontologie a umanului" privilegiază una din cele două dimensiuni ale identității personale, într-un context societar, cea a autenticității, a încercării relaționalului, a configurației spațiale, ceea ce numesc identitatea reflexivă. Cealaltă dimensiune, a istoricității, interzice a da un conținut și chiar o formă definită și definitivă acestui „Sine intim" revelat profunzimilor fiecăruia. Izolând intimitatea și autenticitatea „subiectului moral" de istoria personală și *de istoria colectivă*, Taylor minimizează dimensiunea biografică, temporală, narativă a identității personale. Din această cauză, el nu poate ajunge decât la „afirmarea divină a umanului" (p. 650), eliminarea tragicului în folosul dramei, ocultarea epicului ca aventură nesigură (și conflictuală) în folosul progresului ca realizare (fără un adevărat conflict) a unei umanități predeterminate (exigențele superioare Mine-lui). Este ceea ce nu face Paul Ricœur în *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil, 1990.

în dimensiunea lor sociosexuată[1]. Ele sunt inseparabile de raporturile sociale de clasă şi de sex, de procesul de emancipare a femeilor şi a bărbaţilor, dar şi de chestiunea socială (*cap. 3*). Ele generează mari incertitudini în relaţiile dintre părinţi şi copii (de exemplu, pentru familiile reconstituite), dar, de asemenea, şi îndeosebi în materie de relaţii între sexe, de relaţie conjugală şi, în primul rând, amoroasă. O vom examina acum pe aceasta din urmă.

RELAŢIA AMOROASĂ ŞI MIZELE IDENTITARE

În capitolul V, intitulat „Despre sentimentul amoros", din cartea sa *La famille incertaine*, Louis Roussel expune o fenomenologie a „iubirii trăite", care are, inevitabil, drept consecinţă deziluzia şi „doliul pasiunii" trecând printr-o „criză ineluctabilă". Este o expunere paradoxală pentru că prima parte nu o pregăteşte pe a doua („criza") şi, poate mai ales, pentru că expunerea celei de a doua nu pregăteşte cititorul pentru a treia („doliul"). Cu ce îşi susţine, aşadar, Roussel argumentele? De unde vine dubla mirare încercată de cititor, descoperind mai întâi „criza ineluctabilă", apoi inevitabilul „doliu al pasiunii"? Căutând să înţeleg aceste argumente în ansamblu, mi-am dat seama de mizele identitare ale relaţiei amoroase în dimensiunile relaţională şi biografică.

Capitolul este precedat de un citat din Rainer Maria Rilke evocând iubirea ca pe o „redutabilă întreprindere", ca pe „o aspră ucenicie" în stare să conducă la un „insensibil progres". Louis Roussel ar fi putut alege un alt citat din poet, şi mai explicit: „Pentru fiinţa umană, a iubi o alta este cea mai grea dintre întreprinderile sale, criteriul esenţial, ultima încercare, munca pentru care oricare alta nu este decât pregătitoare"[2]. Introducerea lui Roussel se deschide cu o formulă lapidară şi definitivă: „Toate calculele în materie de alegere a soţului sunt de acum înainte blamabile; doar sentimentul iubirii poate fi mărturisit". Ea este urmată de o formulă provocatoare: iubirea contemporană este, din ce în ce mai mult, considerată drept „negativul căsătoriei tradiţionale". Introducerea se încheie cu o formulă restrictivă şi ambiguă: nu va fi tratată iubirea care este „foarte

[1]Amintesc că formele identitare au mai multe dimensiuni în funcţie de ofertele existenţei în cadrul cărora ele se manifestă prin discursurile indivizilor. *Identităţile sexuate* sau sociosexuate (*gender identities*) se manifestă, într-un fel privilegiat, în viaţa privată care include şi depăşeşte viaţa familială. Acestea sunt maniere de a se defini (şi de a se povesti) în calitate de bărbat sau de femeie care depind de raporturi deopotrivă personale şi colective între sexe într-o societate la o epocă dată.

[2]Cf. *Lettres à un jeune poète*, trad. fr., Bernard Grasset, 1937, p. 75.

complexă" și poate „metafizică", dar, „cel puțin la început"[1], iubirea născândă și sentimentul iubirii care o însoțește.

La începutul sentimentului iubirii există în el ceva misterios care se înrudește cu „dragostea la prima vedere"[2]. Întâlnirea ființei iubite, scrie pe drept cuvânt Roussel, „îi plasează pe îndrăgostiți într-o lume nouă", o lume aparte, fermecată, minunată. Ființa iubită dezvăluie o bogăție inepuizabilă, singulară, ireductibilă. Este o revelație, „ca și când fiecare își găsea în sfârșit *propria identitate,* descoperind-o în același timp pe cea a altuia". Este o adevărată renaștere, o transfigurare, de parcă „fiecare era, pentru celălalt, întreaga sa rațiune de a trăi". Îndrăgostiții intră într-un „altundeva", o lume nouă care îi face să spună: „Acest univers este o binecuvântare". Nu mă mai pot lipsi de el, *îl* descopăr și în același timp, *mă* descopăr. Suntem ca niște oglinzi care ne reflectă unul pe altul, uneori ne confundăm în ele. Este o cristalizare.

Astfel, celălalt mă revelează, așa cum eu îl revelez, într-un fel nou. Este o revoluție, o subversiune a ordinii stabilite[3]; ea are drept obiect ceea ce este mai intim: pe mine însumi. Acesta este paradoxul: „Marile pasiuni amoroase sunt legate toate de faptul că o ființă își închipuie că vede mine-le său cel mai secret pândindu-l de după perdelele ochilor celuilalt"[4]. De unde vine, întreabă autorul romanului *Omul fără însușiri*, percepția, vie și alegră, de a exista tu însuți, „făcându-l să existe pe celălalt"? Este mirarea (în sensul prim al trăsnetului) de a descoperi în

[1]În fapt, Roussel tratează despre iubirea care se naște, despre sentimentul iubirii și despre istoria sa; el discută într-adevăr despre iubire în toate dimensiunile sale: sexuală, sentimentală, imaginară, poetică, simbolică și socială. Vorbește despre metafizică pentru că introduce o majusculă? Sau pentru că rămâne convins că există o altă ieșire pentru iubirea născândă din moment ce i se poate da un sens transcendent?

[2]Într-o lucrare intitulată *Le coup de foudre amoureux. Essai de sociologie compréhensive*, Paris, PUF, 1997, M.-N. Schurmans și L. Dominicé analizează povestirile unor persoane care au cunoscut, în viața lor, „o dragoste la prima vedere". Acestea regăsesc în ele mitul colectiv al „focului înghețat" marcat de interdicție socială și simbolică în toate „comunitățile" (și mai ales de religii) și care a inspirat marile opere clasice (*Romeo și Julieta*, *Tristan și Izolda*, *Frumoasa Domnului*...). Ele interpretează cazurile în care întâlnirea amoroasă a dus la o relație durabilă (conjugală sau nu) ca un proces de „domesticire a iubirii nebunești", proces de socializare analog trecerii de la „starea născândă" la relația conjugală obișnuită. Să remarcăm că în vasta anchetă a INED din 1983–1984 privind alegerea soțului, reînnoind-o pe cea condusă de Alain Girard în 1958–1959, 13% din 2957 de respondenți aleg itemul dragoste la prima vedere pentru a caracteriza întâlnirea cu soțul lor, cf. Michel Bozon și François Héran, „Descoperirea soțului", în *Population*, nr. 6, 1987, și nr. 1, 1988.

[3]Cf. Francesco Alberoni, *Le choc amoureux. L'amour à l'état naissant*, Paris, Ramsay, 1981.

[4]Cf. Robert Musil, *L'homme sans qualité*, Paris, Gallimard, 1954 (ed. I, 1926).

celălalt ceea ce era mai intim în sine şi de a constata că celălalt simte acelaşi lucru. Tocmai acest amestec de intimitate, de reciprocitate şi de dorinţă împărtăşită dilată timpul, transformă viaţa. Tocmai acest dar reciproc al unei *noi* identităţi este, în sfârşit, cea *adevărată*, care ţine de miracol, acest „dar radical al unei transfigurări reciproce", potrivit termenilor lui Roussel. Este paradisul pierdut, timpul regăsit.

Evident, atunci când sentimentul amoros sfârşeşte prin căsătorie, intervine homogamia[1]: „Fiecare acceptă să aleagă doar un semen social". Desigur, există „o lume comună de împărţit", descoperirea unor cunoştinţe şi convenţe comune, unor referinţe asemănătoare. Ca urmare, distanţa socială şi, mai cu seamă, culturală nu poate fi prea mare între soţi. Însă aceasta nu înseamnă abolirea alterităţii. Roussel notează, pe bună dreptate: „Nu te poţi îndrăgosti decât de un necunoscut": prea familiar, el nu ar putea da această conştiinţă a descoperirii; chiar dacă l-aş cunoaşte, el îmi apare cu totul altul, străin, irezistibil de atrăgător. Iubirea, contrar „alegerii soţului" motivate de raţiuni comunitare sau strategice, face apel la „Sinele intim" şi la corelativul său „Alter Ego-ul", celălalt sine însuşi, mai intim pentru Sine decât sine însuşi (*intimor intimo meo*, după formula sfântului Augustin), cel care îmi permite să mă descopăr pe mine, revelându-mi alteritatea, faptul că sunt de asemenea „străin mie însumi"[2].

Mai există însă altceva: „legile misterioase ale atracţiei sexuale" (*dixit* Roussel), această reciprocă dorinţă sexuală, care mătură totul în cale şi care secretează „un montaj imaginar exaltant" (*dixit* Freud). Relaţia sexuală, în plăcerea împărtăşită, devine „revelatorul prin excelenţă al *noii identităţi*". Roussel îl citează aici pe Michel Foucault: „Am sfârşit prin a reclama... identitatea noastră de la ceea ce percepeam ca pe o obscură presiune fără nume"[3]. Însă Foucault adaugă: „Nu mai este o identitate *socială*, ci o *existenţă singulară*". Trăim din plin noi înşine în afară de noi înşine. În sfârşit, accedem la existenţă, la autenticitate şi

---

[1]Michel Bozon şi François Héran scriu: „Trăsnetul loveşte diagonala eşichierului social al cuplurilor." Homogamia, îndeosebi cea culturală (acelaşi nivel de studii al soţilor), dar şi socioprofesională (acelaşi grup socioprofesional în sensul dat de INSEE), rămâne puternică în Franţa începutului anilor '80 chiar dacă ea a scăzut (mai ales homogamia geografică) începând cu sfârşitul anilor '50; cf. „Descoperirea soţului", în *op. cit.*, 1988. Acest fapt nu invalidează constatarea evoluţiei raporturilor dintre sexe şi a supravalorificării relaţiilor amoroase: putem emite ipoteza că „noile modele" se difuzează din susul în josul ierarhiei sociale (îndeosebi prin intermediul şcolii şi al televiziunii) şi că ele au cu atât mai multe şanse de a se dezvolta cu cât cuplurile împărtăşesc poziţii similare faţă de aceste modele...

[2]Cf. Julia Kristeva, *Étrangers à nous-mêmes*, Paris, Fayard, 1988.

[3]Cf. *La volonté de savoir. Histoire de la sexualité*, vol. 1, Paris, Gallimard, 1973, p. 43.

astfel, conchide Roussel, „fiecare se simte încurajat de celălalt în ce are mai bun în el însuşi".

Sentimentul de a exista într-o sărbătoare comună este adesea însoţit de o dorinţă de „înţelegere secretă", o dată cu o ciudată impresie de „subversiune". Eu şi Tu îşi descoperă „dublul chip al aceleiaşi persoane", ei fac să apară şi împărtăşesc „conflicte interioare comune", ei se angajează într-o „confruntare narcisiacă, ce cuprinde şi depăşeşte gratificaţia sexuală", trăiesc „o existenţă plină şi patetică", o „nouă copilărie", în afara cadrelor sociale, a referinţelor instituite. Ei încearcă „un soi de confuzie în afara instituţiilor". Complicitatea realizată conţine, într-adevăr, un dublu risc major: „întoarcerea la simbioza mamă–copil", la *identitatea fuzională*, care a fost prima experienţă a vieţii intrauterine şi, după Freud, o rădăcină a complexului oedipian. Însă de asemenea, concomitent, „întoarcerea narcisismului" *identităţii speculare*, a identificării cu propria imagine. Roussel pune în această privinţă următoarea întrebare: „Jocul oglinzilor magice, între amanţi, nu e decât complezenţă narcisiacă"?

Identitatea *fuzională* prezintă un risc crucial pentru îndrăgostiţi din moment ce, inconştient, unul (una) o joacă pe mama, iar celălalt (cealaltă) pe copil (oricare ar fi cuplul, hetero sau nu...). Aceasta se numeşte, la Freud, un regres, o confuzie majoră între dragoste, pasiune şi ataşament matern, o reactualizare a complexului lui *Oedip*, un indiciu al nedepăşirii sale, al nonaccesului la sfera simbolică, la sublimaţie. Fuziunea este imaginară, dar regresul cuplului este întru totul real: dorinţa celuilalt devine, pentru „cel care face pe copilul" un pur ataşament faţă de un obiect în dependenţa unei repetiţii inconştiente. Pentru cea (cel?) care „face pe mama" dorinţa constă în reactualizarea unei identificări cu propria mamă care poartă în ea un risc de alienare. Cât priveşte narcisismul, el constă aici în a nu se vedea decât pe sine, propria imagine, în ochii celuilalt – oglindă. În ambele cazuri, fiecare interpretează iubirea-fuziune exclusiv pentru sine însuşi, chiar şi atunci când el este cu celălalt. Dacă unul se vede mamă, iar celălalt copil, ce fel de relaţie se poate instaura între ei? O relaţie regresivă, imaginară, frustrantă.

Este ceea ce abordează Roussel apropo de una din manifestările crizei amoroase. El o numeşte „captura captivată". Riscul de fuziune îl conţine pe cel de posesiune şi de frustrare, căci „dacă eu îmi capturez partenerul, îl împiedic să mă captiveze". Dacă unul accentuează influenţa sa asupra celuilalt, celălalt fuge şi se eschivează: la capătul victoriei sale dominantul(a) posesiv(ă) „nu găseşte decât imaginea propriei dorinţe". Din acel moment, sentimentul amoros nu rezistă dominaţiei posesive: aceasta din urmă provoacă în mod necesar „disocierea *identităţii noi*, pe

care persoanele respective au crezut că o găsesc în iubire". Această identitate se vădeşte „iluzorie" din cauza „coliziunii" care provoacă „eludarea" unuia şi „deludarea" altuia[1].

Există însă o manifestare mult mai banală a crizei amoroase. Este cea a probei vieţii în comun şi a reactivării rolurilor domestice tradiţionale, incompatibile cu emanciparea feminină. Roussel scrie: „Imaginea soţului transfigurat nu rezistă durabil constrângerilor banale ale existenţei cotidiene." Partenerul „ieşit din comun" devine un soţ banal şi mediocru. Pentru soţie, adesea „soţul bădăran îl alungă pe Făt-Frumos"[2]. Jean-Claude Kaufmann a arătat elocvent mecanismul-cheie al acestei reactualizări a rolurilor tradiţionale ale „femeii casnice" şi ale „bărbatului în papuci de casă"[3]. În majoritatea cuplurilor pe care le-a observat şi le-a interogat, admirabilele hotărâri ale „împărţirii sarcinilor menajere" nu rezistă identificărilor de roluri („*ea face ca şi mamă-sa*"), abilităţilor dobândite („*lasă, o fac eu, va merge mai repede*") şi, mai cu seamă, deprinderilor contractate rapid şi întotdeauna justificate de imperative funcţionale sau de raţiuni ancorate în propria familie de origine („nu am timp, din cauza lucrului", versiune masculină; „nu mă pot împiedica să n-o fac", versiune feminină). Rutina vieţii în comun prezintă ocazii de ciocniri, de replieri, de neînţelegeri. În timp ce soţul îşi zice: „Credeam că-i plăcea asta" (*să facă totul în gospodărie*), femeia răspunde în sinea ei: „Credeam că era sincer" (*împărţirea sarcinilor*). Criza se înscăunează.

Dacă este adevărat că coabitarea dă naştere adesea unei crize identitare, îndeosebi atunci când există o dorinţă de emancipare a soţiei, am văzut că existau de asemenea strategii, permiţând evitarea şi rezolvarea acestei crize, de la noncoabitare până la adeziunea efectivă şi practică a bărbatului la procesul respectiv de emancipare, în numele însuşi al menţinerii sentimentului amoros şi al *identităţii noi*. Roussel formulează în chip pertinent condiţia menţinerii acestei identităţi:

---

[1]Termenii englezi (doar „iluzie" şi „coluziune" există în franceză) sunt utilizaţi de Ronald Laing în *Self and the Others*, 1961 (trad. Gallimard, 1971) pentru a desemna patru „feluri tipice de a se juca cu celălalt" (*ludere* – a se juca) într-o perspectivă psihanalitică şi fenomenologică: *coliziunea* înseamnă a se juca „în", dar şi „fără" altul; *deludarea* înseamnă a se juca în „afară" şi „cu" altul, iar *eludarea* „în afară" şi „fără" altul (deci singur şi fără regulă). Putem reconstitui lesne parcursul „îndrăgostiţilor fuzionali" în care unul refuză complicitatea şi eludează, pe când celălalt se regăseşte în iluzie şi „*deludează*"...

[2]Expresia îi aparţine lui Claude Nougaro din cântecul său: *Une petite fille en pleurs*.

[3]Cf. Jean-Claude Kaufmann, *La trame conjugale. Analyse du couple par son linge*, Paris, Nathan, 1992.

„recunoașterea inalterabilei identități a Celuilalt" și deci respectul absolut al libertății sale fără de care el nu mai este el însuși. De ce atunci Roussel susține că criza amoroasă nu poate sfârși decât prin deziluzie și „sfârșitul pasiunii"? De ce criza sentimentului amoros nu poate sfârși, în opinia sa, decât prin doliul pentru iubirea-pasiune? Iată primul paradox pe care trebuie să încercăm a-l înțelege mai bine.

După Roussel, există o a treia manifestare, desigur esențială pentru el, a crizei. Este ceea ce el numește „capcana indusă de căsătorie" și constituirea, o dată cu venirea copilului, a familiei conjugale. Această familie implică, în opinia sa, „trecerea de la un sentiment de iubire împărtășit la o istorie comună, de la o pasiune reciprocă la o întreprindere de comun acord". De ce accesul la o istorie comună suprimă sentimentul de iubire? Nu există cupluri bătrâne care pretind că se mai iubesc, ca în prima zi? Este pentru că, scrie Roussel, ei confundă (poate au confundat întotdeauna) viața de familie cu pasiunea amoroasă, „banalizarea fericită a deprinderilor conjugale" cu sentimentul de plenitudine al iubirii revelatoare, adaugând cu cruzime: ei devin „un cuplu mort cu o viață conjugală goală".

Pentru a-și justifica părerea, Roussel reia o argumentare pe care o găsește deopotrivă la Lemaire[1], un psiholog, și la Alberoni[2], un sociolog. Ambii consideră că „iubirea născândă" nu se poate instala în durată pentru că este *imaginară*. Sentimentul amoros ar fi deci în mod necesar precar, el nu ar însoți decât „iubirea în stare născândă", suport al unui *imaginar* care dispare de îndată ce iubirea se instalează în durată și susține „proba realului". Imaginarul este, în ambele cazuri, opus *realului* unei istorii, unei maturități, unei instituții. Chestiunea *simbolicului* este absentă sau considerată contradictorie *sentimentului* amoros. De ce?

Abordăm aici concepția însăși a formelor identitare și cea a subiectului și a construcției sale. Dacă procesul identitar personal constă în a trece de la o fază de relații fermecate, narcisiace și fuzionale (identificările primare cu mama) la o fază de relații cumpătate, strategice și realiste (identificări secundare cu o meserie/ funcție, cu un cămin/ casă și cu un statut social), atunci iubirea-pasiune trebuie evitată, cu orice preț (este ceea ce apără Alberoni și Lemaire). Ea constituie un regres (adolescent, chiar infantil), un refugiu împotriva „principiului de realitate" (Lemaire), o revenire la „mitul paradisului pierdut" (Alberoni). Pentru primul, *simbolicul* ține de un Supraeu conceput ca o limitare a dorinței în numele

[1]Cf. Jean Lemaire, *Le couple, sa vie, sa mort*, Paris, Payot, 1979.
[2]Cf. Francesco Alberoni, *Le choc amoureux*, *op. cit.*, 1981.

legii. Pentru cel de al doilea, *simbolicul* a fost întotdeauna „o entitate pe care toate instituţiile au considerat-o mai importantă decât orice individ: Dumnezeu, biserica, patria, clasa sau partidul". În ambele cazuri, simbolicul este antagonic dorinţei. Or, iubirea născândă, în opinia lor, zeifică individul şi dorinţa sa şi nu poate duce decât la nenorocire, apoi la nostalgie. Ea trebuie deci evitată cu orice preţ: *exit* iubirea-pasiune.

Remarcăm că acest simbolic este considerat, de ambele călăuze ale lui Roussel, drept „consubstanţial socialului" şi, în calitate de Terţ (Supraeu, Instituţie, Lege) transcendând persoana celor doi amanţi, antinomică cu pasiunea amoroasă considerată exclusivă, şi, pe scurt, „asocială", chiar „antisocială". Dar dacă acest social nu ar fi decât „comunitarul", dacă ar exista un alt social („societar") pentru care iubirea constituia o dimensiune majoră, nu doar imaginară, ci exclusiv simbolică? Iată miezul chestiunii: iubirea-pasiune nu vizează de asemenea simbolicul şi nu numai imaginarul şi realul? Lacan răspunde pozitiv, scriind chiar uneori „*âmour*" (iubire) pentru a insista asupra naturii sale spirituale (l'âme [sufletul]). Într-adevăr, nu căsătoria (instituţie) face, potrivit lui, să intre pasiunea amoroasă în simbolic, ci semnificantul[1], limbajul „*âmoureux*" (dialog al sufletelor) fiind definit ca un tip particular de „parcurs al unui semnificant pentru un alt semnificant". În acest sens, el se află în centrul subiectivităţii, al funcţionării unui subiect (nu în sensul „comunitar" de supus unei Legi ancestrale, ci în sensul „societar" de proiect împărtăşit), subiect a cărui cunoaştere (asupra lui însuşi) depinde întotdeauna de un altul şi care nu poate „lega" dorinţa sa decât printr-un alt subiect. Iubirea unui subiect care vorbeşte („ *parlêtre*") este ceea ce leagă plăcerea de „*semnificant*", „relaţia de obiect" ca juisare a Celuilalt (intersectarea realului cu imaginarul), „relaţia cu subiectul" ca sens împărtăşit (intersectarea imaginarului cu simbolicul) şi „realizarea dorinţei" ca

[1]Urmându-l pe Lacan şi reinterpretarea sa freudiană, trebuie să deosebim două forme de identificare. Prima, pe care el o numeşte *speculară* (stadiul oglinzii), este „fondatoare a instanţei eu-lui în imaginar", identificarea narcisiacă cu propria / imagine, ceea ce Freud a numit uneori „*mine-le ideal*". Cea de a doua este o identificare cu un semnificant, cu un cuvânt care îi spune unui subiect „ceea ce este el *simbolic* ca subiect al enunţării" (nu *cine* este el, dar *ce* este el); este o identitate *discursivă*, „reprezentarea subiectului pentru un altul, în registrul *simbolic*" (de ex., cel al „Numelui Tatălui", sinonim cu legea pentru Lacan). Este ceea ce Freud numeşte uneori „ideal al mine-lui". Confuzia dintre acest ideal simbolic şi mine-le ideal imaginar este un obstacol major în calea accesului la simbolic, la sublimare, la ceea ce Lacan numeşte „accesul simultan la dorinţă şi la lege", cf. „Stadiul oglinzii ca formare a funcţiei Eului", în *Écrits I*, Seuil, 1966, p. 89–97, şi „Subversiune a subiectului şi dialectică a dorinţei în inconştientul freudian", în *Écrits II*, Paris, Seuil, 1971, p. 121–191. Despre reprezentarea borromeană a imaginarului, a simbolicului şi a realului, cf. *Séminaire XI*, Paris, Seuil, 1971.

juisare falică (intersectarea simbolicului cu realul). Potrivit lui Lacan, semnificantul nu trimite la nici un semnificat: el funcţionează şi circulă în dialogul amoros[1] ca în analiza (care este o cură prin vorbire) şi uneori, după cum vom vedea, în naraţiunea biografică.

Roussel scrie în felul său: „Pactul amoros nu e altceva decât memoria comună a cuplului". Nu este vorba doar despre o „ajustare a imaginarelor", ci şi despre o „construcţie simbolică" a identităţii şi a alterităţii, despre două (nu una!) istorii personale care se împletesc sau se reunesc uneori, dar care se despart de asemenea pentru a se căuta şi uneori a-şi scrie de o manieră autonomă. Este motivul pentru care accesul la identitatea narativă a fiecăruia necesită, în mod vital, perioade de *solitudine*, necesare reaproprierii propriei istorii, a „propriului fir narativ"[2]. Numai cu această condiţie se pot evita capcanele şi cercurile vicioase ale fuziunii, dominaţiei, frustrării şi „sfârşitului pasiunii". Identitatea narativă, spre deosebire de „sine-le intim" exclusiv reflexiv[3], nu se poate mulţumi cu conversaţia, cu conivenţa şi cu împărtăşirea

---

[1]Nu este acesta lipsit adesea de resurse de limbaj? E ceea ce crede Roland Barthes, cf. *Fragments d'un discours amoureux*, Paris, Seuil, 1986. Dacă această teză este adevărată, miza identitară a relaţiei amoroase devine clară: trebuie „găsite cuvinte" care vor permite Celuilalt să dezvolte identităţile sale reflexive şi narative, să lege cele trei ingrediente ale sentimentului amoros şi ale reînnoirii sale permanente pe toată durata vieţii: plăcere sexuală, descoperire permanentă a Celuilalt şi construcţie a unui limbaj amoros.

[2]Dacă fiecare nu îşi păstrează autonomia, nu îşi trăieşte propriile experienţe, nu construieşte propria identitate, cum poate el să-l alimenteze pe Celălalt cu resursele sale identitare? Claustrarea fiecăruia într-un „mine conjugal" de tip fuzional, întărită sau nu de familia „comunitară", nu riscă să ducă, inexorabil, la una din soluţiile prevăzute de Roussel: vidul conjugal sau eschivarea de la cea mai „societară" dintre cele două?...

[3]Dacă François de Singly are dreptate considerând iubirea drept o revelaţie reciprocă de sine ca subiect, chestiunea structurii identitare a sinelui rămâne în vigoare. Dacă „sinele statutar" reclamă recunoaşterea unei instituţii (a şcolii care dă diplome, a unui patron care oferă un loc de muncă, a unui stat care acordă o naţionalitate...), ce se întâmplă cu recunoaşterea „sinelui intim", cu identitatea personală? Dacă trebuie găsit „în străfundul sinelui" ceea ce vine din „străfundul timpurilor", dacă trebuie trecut de la imaginarul „iluziei biografice" la realul „habitusului" (capitaluri şi valori transmise prin descendenţă), atunci ceea ce Singley numeşte „articularea sinelui statutar şi a sinelui intim" (*op. cit.*, p. 221), sau „încrucişarea celor două principii: cel al rolurilor şi al idealului subiectiv" (p. 223), devine o dialectică între ceea ce eu am numit mine-le nominal (identitate culturală, moştenită, transmisă: numele pe care „ţi-l faci", cu atât mai mult cu cât „ai deja unul"...) şi identitatea reflexivă (statutară, apropriată: rolul interpretat şi recunoscut) ducând la reproducerea (lărgită) a habitusurilor şi ameliorarea rentabilităţii capitalurilor investite. Dimpotrivă, identitatea narativă reclamă o construcţie autonomă, punerea în povestire a unei istorii personale care să dea sens „pentru sine însuşi", cf. *cap. 5.*

„valorilor comune". Ea are nevoie de *solitudine*[1], de elaborare personală şi de „recuperare de sine", dincolo de rolurile parentale şi de interacţiunile amoroase, dincolo de unificarea de sine (*ipseitate*), fiind în joc continuitatea sa (*mêmeté*), implicând – pentru a fi (re)construită – o muncă solitară.

DESPRE DIVORŢ ŞI IDENTITĂŢI NARATIVE

Louis Roussel are dreptate scriind că, în această optică, „refuzul căsătoriei este, fără îndoială, cea mai bună dovadă de iubire". Eu voi adăuga „şi, adesea, refuzul coabitării permanente" într-atât este adevărat că proba vieţii în comun nu este prea favorabilă construcţiei celor două identităţi narative, autonome şi pline de respect una faţă de alta (chiar şi, mai ales, revelate una de către alta). O dovadă a dificilei compatibilităţi între „idealul amoros" şi „parcursuri conjugale" poate fi găsită în povestirile de divorţ pe care Irène Théry le analizează pornind de la dosare de anchetă socială care însoţesc procedurile juridice de divorţ[2]. Autorul arată că trebuie, prin punerea în povestire, să argumentăm, să convingem, să găsim un sens istoriei cuplului şi să-l despărţim (mai întâi de judecător care va hotărî asupra supravegherii copiilor). Ea arată, de asemenea, în ce măsură această reapropriere depinde de contextul juridic. Însă ceea ce este poate cel mai interesant în analiza sa este demonstrarea foarte precisă a caracterului puternic sexuat al povestirilor de divorţ: femeile nu povestesc aceeaşi istorie ca şi bărbaţii.

Irène Théry distinge şi uneori opune două feluri de a povesti divorţul: povestirile în formă de dramă şi povestirile în formă de tragedie. Pentru aceasta, autoarea reperează două tipuri de evenimente majore în punerile în povestire ale parcursurilor conjugale ale celor divorţaţi. Evenimentele *cristalizatoare* care apar primele semnifică „începutul crizei", instalarea „neiubirii", originea fazei iniţiale. Evenimentele *declanşatoare* marchează „sfârşitul crizei", apropierea deznodământului, adică a divorţului. În povestirile de dramă, cele două evenimente sunt apropiate unul de altul şi în faza momentului terminal (divorţul). În povestirile de tragedie, cele două tipuri de evenimente sunt îndepărtate, iar primul (cristalizator) este în

[1]Cf. În această privinţă, analiza impresionantă a lui Peter Erik Craig, „Identitate: iubire şi singurătate", în Pierre Tap (ed.), *Identité individuelle et personalisation*, Toulouse, Privat, 1986, p. 251–253.

[2]Cf. Irène Théry, *Le démariage. Justice et vie privée*, Paris, Odile Jacob, 1993, p. 237–266. Constat că în această carte Irène Théry dă o definiţie simplă şi clară a crizei identităţii personale, revelate de despărţirea prin divorţ: „Suntem deopotrivă mai liberi şi mai expuşi, mai responsabili şi mai nesiguri, mai autonomi şi mai fragili" (p. 376).

faza momentului iniţial (căsătoria). Putem rezuma aceste două forme narative prin două expresii simple: în drame, divorţul este povestit ca „un trăsnet ca din senin", e o catastrofă; în tragedii, divorţul rezultă din faptul „că e ceva putred în regatul căsătoriei", e un destin.

Or, Irène Théry, analizând 218 povestiri ale femeilor şi 214 povestiri ale bărbaţilor, constată o puternică polarizare sexuată a povestirilor: 130 de bărbaţi povestesc parcursul lor conjugal ca pe o dramă (dintre care 46 concordă cu cel al ex-soţului) şi 130 de femei ca pe o tragedie (dintre care 49 concordanţe). Cum să interpretăm această diferenţă? Autorul leagă constatarea de un rezultat bine stabilit şi de mult, al sociologiei familiei şi al raporturilor de sex: căsătoria este socialmente favorabilă bărbaţilor şi defavorabilă femeilor. Unele femei şi-ar fi dat repede seama că erau escrocate, mai ales când evenimentul cristalizator vizează violenţe fizice (13%) sau absenţa ori incapacitatea soţului o dată cu naşterea primului copil (15%), adulterul masculin (15%)...

Există însă o altă explicaţie. Dacă formele narative sunt diverse la bărbaţi (majoritatea) şi la femei (majoritatea), este probabil pentru că sensul parcursului biografic este el însuşi diferit. A-şi povesti divorţul ca pe o dramă înseamnă a fi mizat totul pe cuplu, a fi constituit un „mine conjugal" ca „istorie comună" în care Eul s-a topit şi a constatat că gogoaşa se sparge, că istoria nu mai are sens, că „cerul se prăbuşeşte". A-şi povesti cuplul destrămat ca pe o tragedie înseamnă a-şi construi viaţa conjugală ca pe o neînţelegere, ca pe o consecinţă a unei erori, chiar a unei greşeli iniţiale care a dat inexorabil naştere nenorocirii. Evenimentele declanşatoare nu sunt de altminteri aceleaşi: bărbaţii povestind o dramă au constatat plecarea soţiei lor (41%) sau au fost „daţi afară" (10%); femeile povestind o tragedie menţionează, îndeosebi, fie decizia lor de a părăsi domiciliul (26%), fie pericolul loviturilor şi al violenţei (18%) sau adulterul bărbatului (12%).

Femeile au cerut divorţul în 7 cazuri din 10. Faptul este congruent cu ceea ce precedă: pentru ele, tragedia durase destul de mult, ele aveau nevoie de recuperare. Cu o condiţie de a păstra copiii care le sunt încredinţaţi în opt cazuri din zece de judecător, femeile care cer divorţul pot reconverti iubirea lor conjugală dezamăgită în dragoste maternă exclusivă. Alte povestiri arată: copiii reprezintă o miză capitală pentru femei, în timpul divorţului şi după divorţ[1]. Ele îşi reconstruiesc

[1]Cf. Jérôme Deauviau, *Le divorce au féminin. Recompositions après rupture et perspective biographique*, Universitatea Versailles-Saint-Quentin-en-Yvelines, septembrie 1998. Acest studiu întemeiat pe o duzină de convorbiri biografice cu femei aparţinând păturilor medii şi în vârstă de 40–55 de ani arată în ce măsură reconvertirea femeilor divorţate într-o identitate de mamă se deosebeşte de traiectele masculine reinvestite într-o nouă relaţie conjugală.

identitatea ca mame. Pentru bărbaţi, nu este la fel. Spre deosebire de femei, majoritatea bărbaţilor, intră repede într-o nouă relaţie de dragoste, adesea conjugală, apoi familială[1]. Ei rămân arareori singuri şi reconstruiesc o identitate de „nou soţ" cu atât mai uşor cu cât continuitatea istoriei lor este asigurată de rolul profesional sau statutar.

Ce devin ei în calitate de taţi? O fracţiune importantă din taţii divorţaţi aproape că nu-şi mai văd copiii. Unii nu mai plătesc pensia alimentară. Alţii încep cu copiii lor sau cu copiii lor vitregi relaţii noi, insuficient identificate, care nu mai implică puternice responsabilităţi educative şi sunt adesea lipsite de autoritate. Sunt ei încă părinţi? E o întrebare care prilejuieşte analize, polemici şi reflecţii în rândurile specialiştilor[2]. Cu toţii consimt să sublinieze, de un sfert de secol, o „evoluţie a legăturii sociale între generaţii", evoluţie care combină „o întărire a legăturilor dintre mame şi fiice" (mai puţin pe bază de interdicţii), „dificultăţi de transmitere – mai ales a meseriei – între taţi şi fii" (cu mai multe conflicte şi chiar cu respingeri), „incertitudini ale legăturilor dintre taţi vitregi şi copii vitregi" (opunându-i pe novicii care nu au avut copii mai înainte cu cei experimentaţi care au avut). Aceste evoluţii sunt uneori numite „incertitudini asupra parentalităţii", uneori „criză a paternităţii".

Irène Théry nu dă elementele necesare pentru a lega aceste două forme narative de relatări diferite ale relaţiilor sexuale şi amoroase dintre soţii implicaţi. Vedem însă în ce măsură drama se referă la iluzia unui „mine conjugal" de tip fuzional, în vreme ce tragedia presupune un „mine reflexiv", instaurând şi menţinând o abatere între identitate personală şi mine conjugal. Pentru a fi păstrată această abatere, trebuie să fie respectată de celălalt, ceea ce poate părea puţin probabil (mai cu seamă pentru femei) în formele „tradiţionale" ale căsătoriei. De unde îndoiala reactualizată de evenimentul cristalizator. Dimpotrivă, identitatea fuzională a „Mine-lui conjugal" exclude necesitatea unei atare abateri. De unde stupoarea de a o constata (mai cu seamă pentru bărbaţi) atunci când survine evenimentul declanşator.

---

[1]Cf. Catherine Villeneuve-Gokalp, „De la primul la al doilea cuplu: diferenţele de comportament conjugal între bărbaţi şi femei", în INSEE, *Congrès et colloques*, nr. 7, 1991.

[2]Cf. Thierry Blöss, Les liens de famille, *op. cit.*, p. 108–127; Irène Théry (ed.), *Couple, filiation et parenté aujourd'hui*, *op. cit.*, p. 35–56; Louis Roussel, *La famille incertaine*, *op. cit.*, p. 183–220; Françoise Hurstel, „Identitate de tată şi clasă muncitorească la Montbéliard astăzi: traiectorii sociale şi istorii singulare", în *Je, sur l'individualité*, Messidor/ Éditions Sociales, 1987, p. 155–180. Acest din urmă text asociază „criza paternităţii" la unii muncitori din Montbéliard, migranţi rurali veniţi să muncească la Peugeot, cu imposibilitatea de a transmite o meserie copiilor lor.

Nu există echivalentul analizei făcute de Irène Théry având drept obiect povestirile cuplurilor (bătrâne) nedivorţate. Ce povestesc ele ca istorie conjugală? Există forme narative simetrice cu drama şi cu tragedia permiţând povestirea unui parcurs conjugal fie ca un „cer fără nori", o fericire fără istorie prefigurată de o căsătorie providenţială (un soi de saga a familiei binecuvântate de zei), fie ca o „aventură permanentă", o cucerire de fiecare zi, pe scurt, un soi de epopee a reuşitei conjugale[1]? Din lipsă de date consistente asupra chestiunii, nu ne putem limita decât la ipoteze. Nu există o importantă ruptură între generaţii din punctul de vedere al „liniilor de viaţă conjugală"[2]? Nu există, pentru femeile din generaţiile postbelice, alte proiecte de viaţă decât realizarea rolurilor domestice? Şi pentru bărbaţi noi forme de investiţie biografică în cuplu şi în familie? Şi totuşi aceste „noi modele" nu sunt sistematizate nicăieri.

CONCLUZIE

Cum să nu fii ispitit să raportezi evoluţiile nesigure ale parentalităţii şi ale conjugalităţii la triplul proces analizat în acest capitol: emancipare feminină, individualism familial, centralitate a relaţiei amoroase? Cum putem, de exemplu, disocia, în caz de divorţ sau despărţire, diversele componente ale procesului: fie dezinvestiţia bărbaţilor în rolul lor de tată şi suprainvestiţia femeilor în rolul lor de mamă, consecutiv „tragediei" identităţii lor pierdute de soţie; fie revendicarea paternităţii şi dificultăţile negocierii cu fosta soţie a bărbaţilor înfruntând „drama" plecării soaţei lor şi prăbuşirea „mine-lui lor conjugal"? Poate că toate astea nu sunt noi, în afară de faptul că mizele identitare ale familiei – sau ale vieţii private –, adică deopotrivă importanţa lor subiectivă şi incertitudinea lor obiectivă, au crescut considerabil o dată cu anii '60 în Franţa.

Cum să nu încerci să examinezi împreună toate aceste evoluţii: creşterea activităţii salariate a femeilor; înmulţirea divorţurilor şi a despărţirilor; sporirea formelor de viaţă privată inedite; forme noi de

[1]Cf. C. Dubar, „Forme narative, repere temporale şi sfere de acţiune. O ipoteză de interpretare a formelor identitare", în *Communication de la journée „Biographies et récits de vie"*, IRESCO, mai 1999, în curs de apariţie. Propun în acest text ipoteza relaţiei dintre structura celor patru forme identitare (cf. *cap. 1*) şi cea a celor patru forme narative: tragedia, drama, saga şi epopeea.

[2]Expresia respectivă este împrumutată de la Michelle Leclercq-Olive, *Le dire de l'événement biographique, Lille*, PU du Septentrion, 1997. Printre povestirile pe care le reproduce şi le analizează, cea a M.B. Daniel corespunde acestui model de saga fără istorie, cf. p. 93–120.

familii monoparentale, reconstituite ş.a.; transformarea rolurilor, a normelor şi a parcursurilor conjugale şi parentale? Cum să nu asociezi evoluţiile precedente cu o transformare majoră a raporturilor dintre sexe, dar şi a manierelor de a se identifica şi de a se defini în calitate de bărbat sau de femeie? Identităţile sexuate s-au modificat: vechiul model a fost zdruncinat, dar există unul nou? Evident, nu. Se conturează o pluralitate de moduri de viaţă, de concepţii, de configuraţii, adică de combinaţii inedite de forme identitare[1] pe care cercetările empirice încep să le lămurească şi care manifestă o criză a formelor anterioare.

Este concluzia principală pe care o reţin din analizele acestui capitol. Nu numai că nu ştim prea bine ce înseamnă să fii tată, soţ, soţie, socru, soacră... (aş fi putut adăuga şi analiza bunicile şi bunicii ale căror roluri evoluează, de asemenea), nu numai că nu ştim prea bine care este norma (a se căsători sau nu, a disocia sau nu sentimentul amoros şi rolurile de părinţi, a fi sau nu tată sau mamă cu copii vitregi...), dar nu mai suntem siguri că ştim, în fond, ceea ce este masculinul şi femininul, ce au devenit şi vor deveni raporturile sociale de sex rămase evasiimuabile vreme atât de îndelungată. Între punerea în cauză radicală a raporturilor de dominaţie, imaginea vagă „a unei egalităţi fără diferenţă" şi incertitudinile identităţilor sexuate de mâine, nimeni nu mai ştie la ce să se aştepte. A fi un bărbat sau o femeie este pe punctul de a deveni o chestiune de istorie, de proiect, de parcurs biografic, de „construcţie identitară de-a lungul întregii vieţi". Am văzut, apropo de feminism, de individualism familial sau de fragilitatea sentimentului amoros, în ce măsură atât dezbaterile actuale ale cercetătorilor, cât şi povestirile oamenilor erau complexe, plurale, ireductibile la nişte etichetări simple, la nişte forme cu uşurinţă identificabile. Am văzut, de asemenea, locul pe care termenul „identitate" îl ocupa în aceste dezbateri şi în aceste opinii, precum şi extrema diversificare a vocabularului care îl însoţea. Viitorul va arăta, cred eu, că acelaşi lucru se întâmplă în celelalte mari domenii ale vieţii sociale actuale şi, în primul rând, în cel al muncii.

[1]Unul din motivele cruciale ale crizei identitare este, fără îndoială, acela că, în vreme ce rolurile familiale sunt puse din nou în discuţie, mai mult sau mai puţin radical, identităţile intime, „reflexive", nu sunt legitime şi nu au resurse (de limbaj şi mult mai subiective) pentru a putea să se exprime şi să se facă recunoscute. De asemenea, în vreme ce identităţile „culturale", genealogice se amestecă, identificările narative, proiectele de viaţă sunt mai mult ca oricând nesigure (cf. *cap. 5*).

3. CRIZA IDENTITĂŢILOR PROFESIONALE

Noţiunea de identitate profesională se pretează la confuzii pe care trebuie să încercăm a le reduce de la bun început. După cum am explicat în primul capitol, nu indic prin aceşti termeni categoriile care servesc la clasarea indivizilor în funcţie de activitatea lor de muncă (în Franţa, CSP, categorii socioprofesionale). Nu am în vedere nici denumirile (extrem de diverse) care servesc, la un moment dat, să se desemneze pe sine însuşi pornind de la funcţia sa. Numesc „identităţi profesionale" formele identitare în sensul definit la sfârşitul primului capitol (configuraţii Eu–Noi) şi cele care pot fi reperate în cadrul activităţilor de muncă remunerate. Noţiunea respectivă se apropie de cea pe care Sainsaulieu o numeşte „identităţi în câmpul muncii" şi care desemnează, la el, „modele culturale" sau „logici de actori în organizaţie"[1]. Însă ea se deosebeşte printr-un aspect important: formele vizate nu sunt numai relaţionale (identităţi de actori într-un sistem de acţiune), ci şi biografice (tipuri de traiectorie în cursul vieţii de muncă). Identităţile profesionale sunt nişte maniere socialmente recunoscute, pentru indivizi, de a se identifica unii pe alţii, în câmpul muncii şi al serviciului[2].

Această elaborare conceptuală se vrea simetrică faţă de cea aplicată în capitolul precedent referitor la viaţa privată. Dacă însă, în materie de

---

[1]Cf. Renaud Sainsaulieu, *L'identité au travail. Les effets culturels de l'organisation*, Paris, Presses de la Fondation nationale des sciences politiques, 1985 (ed. I, 1977). Această lucrare fondatoare conţine, în ediţia din 1985, o nouă prefaţă care stabileşte „patru modele culturale" pentru numărul de identităţi tipice reperate în întreprinderi şi propune denumirile devenite clasice: retragere, fuziune, negociere şi afinitate (cf. *cap.1*).

[2]Cf. Claude Dubar, „Identităţi colective şi individuale în câmpul profesional", în *Traité de sociologie du travail*, Bruxelles, De Boeck, 1994, p.363–380. Acest text explică punctul de vedere subiacent noţiunii de „formă identitară" şi propune următoarele patru denumiri: în afara muncii, categorial, de întreprindere şi de reţea, explicând diferenţele faţă de cele ale lui Renaud Sainsaulieu.

familie şi de viaţă privată, noţiunea de „criză" nu poate fi evidentă pentru toţi şi a trebuit să fie vreme îndelungată justificată, în ceea ce priveşte munca, slujba, relaţiile profesionale ea este omniprezentă, timp de treizeci de ani, în discursurile asupra societăţii franceze mai mult poate decât asupra altor societăţi industrializate comparabile. Însă sensul său este departe de a fi univoc. Putem cel puţin distinge trei semnificaţii ale cuvântului „criză" după cum se aplică slujbei (cel mai curent), muncii (cel mai complex) sau raporturilor de clasă (cel mai ascuns). Voi urmări aceste trei piste în capitolul de faţă, încercând să lămuresc natura proceselor în cauză. Pornind de la dezvoltarea capitalismului ca „distrugere creatoare" şi „proces de raţionalizare", mă voi interesa de evoluţiile slujbei şi de transformările muncii din punctul de vedere al sensului lor şi al raporturilor sociale pe care ele le pun în joc. Ca urmare, chestiunea raporturilor subiective faţă de ocupaţie, a implicaţiilor în muncă şi în raporturi sociale va sfârşi printr-o tentativă de a elucida ceea ce înseamnă criza identităţilor profesionale în sensul pe care l-am amintit mai sus.

PROCESUL DE MODERNIZARE: RAŢIONALIZARE ŞI DISTRUGERE CREATOARE

Marx şi Weber şi-au dat seama de noutatea radicală introdusă de capitalism în istorie. Ceea ce primul numea „bulversare neîncetată a forţelor productive", al doilea făcea din ea un aspect major al „procesului istoric de raţionalizare". Acesta constă, după Weber, în a difuza pretutindeni, în toate sferele de activitate, o nouă logică de gândire şi de acţiune, o raţionalitate scop–mijloace vizând optimizarea rezultatelor, dar şi „stăpânirea viitorului prin previziune". Se prea poate că Schumpeter a fost cel care, cumulând cele două puncte de vedere precedente, a găsit formula cea mai sugestivă: distrugerea creatoare care este, în opinia sa, acest proces constând, pentru capital şi deţinătorii săi, în a distruge vechile forme de producţie şi de schimb pentru a le înlocui cu forme mai „inovatoare", adică deopotrivă mai eficace din punct de vedere tehnic şi mai rentabile din punct de vedere financiar[1].

Este ceea ce numim astăzi în mod curent modernizare. Trebuie să revenim asupra acestei noţiuni înainte de a vedea implicaţiile asupra

[1]Cf. Joseph A. Schumpeter, *Capitalisme, socialisme et démocrtie*, Paris, Payot, 1965 (ed.I, 1942). În această lucrare clasică, Schumpeter face un bilanţ critic al „doctrinei marxiste" marcând, totodată, acordul său cu Marx asupra faptului că ar fi îndoielnică „supravieţuirea" capitalismului. El se îndoieşte, de asemenea, că socialismul ar putea „funcţiona", îndeosebi, ca urmare a interpretării sale particulare a democraţiei.

slujbei, muncii și raporturilor de clasă. Întrucât ea lansează interpretări foarte diverse, uneori pasionale, acestea țin de reprezentări și de credințe puternic înrădăcinate în subiectivități. Modernizarea este un cuvânt care sperie, deoarece este adesea înțeles exclusiv ca proces de privatizare, de adoptare a normelor de rentabilitate financiară și de organizare selectivă, implicând licențieri și flexibilitate. Modernizarea este frecvent calificată, mai întâi, drept economică, sinonimă cu triumful „rațională instrumentale"[1], cu domnia banului, cu singura preocupare pentru creșterea productivității devenite, pentru unii, o adevărată sperietoare. Or, ceea ce Weber menționa sub expresia „rațională «mijloace-scopuri»" (*Zweckrationalität*) însemna pentru el rezultatul unui lung proces istoric, care fusese mai întâi aplicat tuturor culturilor și religiilor (făcându-le să treacă de la o dominație „comunitară" a magiei la forme mai „societare" de adeziune privată și voluntară, protestantismul reprezentând, în opinia sa, încununarea lui), apoi filozofiilor și altor sisteme cognitive (făcându-le să treacă de la metafizica speculativă la forme de reflecție critică asupra cunoașterii) și, în sfârșit, economiei și politicii. Economia, în calitate de gestionare a resurselor rare, s-a rațională, a devenit „modernă" prin/și în capitalism, impunând logica pieței și a concurenței. Însă, în același timp, întreprinderea, devenind unitatea de bază a competiției pe piață, își rațională organizarea pentru a o face cât mai competitivă posibil și pentru a stăpâni mai bine viitorul. Este motivul pentru care *antreprenorul* constituie, pentru Weber, ca și pentru Schumpeter, o figură eminentă a modernității (cf. *cap. 1*). Este deopotrivă cel care izbutește să cucerească o poziție (mai mult sau mai puțin durabilă) pe piață și să construiască o întreprindere performantă (pentru o durată variabilă), adică „modernă". Însă această modernitate ridică probleme, astăzi ca și ieri, mai mult poate astăzi decât ieri[2]. Probabil, pentru că ea pare mai distructivă decât creatoare, mai incontrolabilă decât dominantă, mai periculoasă decât promițătoare.

---

[1]Expresia „rațională instrumentală" nu aparține lui Max Weber, ci filozofilor Școlii de la Francfurt (Adorno, Horkeimer, Habermas...). Ei denumesc astfel subordonarea tuturor logicilor de acțiune consolidării „sistemului" tehnobirocratic, cel al banului și al puterii, care se distanțează și se separă de „lumile trăite" de indivizi.

[2]Este impresionant să constatăm editarea, în cursul aceleiași perioade, a trei lucrări întrebându-se, de o manieră critică, asupra noțiunii de modernitate și asupra a ceea ce ea devine, cf. Antony Giddens, *Les conséquences de la modernité*, Paris, L'Harmattan, 1994 (ed. I, 1991), Charles Taylor, *Malaise dans la modernité*, Paris, Cerf, 1993 (ed. I, 1989), și Alain Touraine, *Critique de la modernité*, Paris, Fayard, 1992. Se poate găsi un punct comun tuturor acestor reflecții, dincolo de foarte numeroasele diferențe: evoluția socială și umană actuală nu este cea pe care o anticipaseră marii gânditori ai modernității (cf. *cap. 1*).

Și totuși, cuplul întreprindere–piață ca vector al raționalizării nu este, pentru Weber, orientat doar spre căutarea sistematică a profitului (imediat), cel mai ridicat. El este, de asemenea, orientat spre căutarea controlului timpului (viitor), „controlul viitorului prin previziune", capacitatea de a cuceri și a păstra poziții avantajoase. Este un punct capital, întrucât presupune forme specifice de concurență, întemeiate pe avantaje competitive bazate pe anticipație. Pentru a reuși, trebuie inovat. Punerea în aplicare a inovațiilor este logica investițiilor tehnice – inclusiv în organizare –, dar și umane. Este ceea ce a observat Schumpeter: inovația tehnică și umană a devenit forța productivă decisivă a raționalizării capitaliste „moderne". Este o distrugere creatoare, pentru că ea tinde să implementeze forme noi de activități (de produs, de proces și de organizare, de formare), care permit dobândirea unor avantaje competitive, nu numai pe termen scurt (exploatare a oportunităților), ci și pe termen mediu și lung (control al tehnologiei, al „artei de a produce"). Este stăpânirea timpului, cel al „orologiilor"[1], care constituie miza principală a modernizării. Or, aceasta din urmă implică un al treilea „mare actor" în proces, un actor capabil să asigure condițiile inovației și să regleze schimburile, un actor a cărui logică nu este „instrumentală", ci „regularizatoare", un actor care nu are drept obiectiv profitul privat, ci binele comun. Acesta este actorul politic.

Opinia respectivă nu este împărtășită de toți analiștii. Unii consideră că astăzi „nu statele, ci grupuri industriale și financiare private sunt cele care intenționează să domine lumea pentru a acumula o imensă pradă" și că asistăm la „disoluția identității statelor-națiuni"[2] și la triumful ultraliberalismului. Astfel, inovația devine doar distructivă, supusă exclusiv imperativelor rentabilității imediate și ale concurenței neînfrânate, doar speculative. Dar este ea justificabilă? Poate fi eliminată preocuparea pentru termenul mediu și lung din strategia marilor firme multinaționale? Se pot lipsi acestea de investiții publice? Se poate dezvolta piața mondială fără o altă regulă decât legea celui mai puternic? Nu implică competiția mondială mai multe inovații productive? Nimic nu ne permite să o afirmăm, chiar dacă există o dezbatere în jurul ei.

---

[1]Cf. Philippe Delmas, *Le maître des horloges*, Paris, Odile Jacob, 1991. Pe lângă faptul de a plasa controlul timpului în centrul procesului istoric de modernizare, această carte arată clar rolul jucat de marile state în dezvoltările recente ale mondializării. Însă el constată, de asemenea, că statul este „în criză de identitate" din cauza „întoarcerii privatului", fracturilor dintre grupurile sociale și generații și a pierderii legitimității. El cheamă la o „revoluție socială", reabilitând acțiunea publică, inclusiv într-un stat european care și-a găsit în sfârșit identitatea...

[2]Cf. Ignacio Ramonet, *Géopolitique du chaos*, Paris, Galilée, 1997, p.11 și 25.

Ceea ce este fără îndoială nou, acum o jumătate de secol, este că condiţia majoră a inovaţiei nu mai este „geniul" unui inventator sau „etosul" personal al unui antreprenor, ci cercetarea ştiinţifică şi, mai ales, transferul cercetării asupra producţiei. După ultimul război mai cu seamă, actorul care a jucat un rol determinant în acest proces prin intermediul „marilor programe de cercetare", hotărâte şi puse în operă de instanţele politice, sunt marile state-naţiuni, cele pe care le numim „marile puteri". Termenul „instrumental" nu trebuie să ne inducă în eroare: este vorba deopotrivă despre o logică politică şi economică, o logică de rentabilitate (privată) şi de dominaţie (publică). „Războaiele mondiale", urmate de cucerirea spaţiului şi de „războiul rece" (şi recent „războaiele de ingerinţă", în Golf, în Kossovo ...), au permis marilor întreprinderi (publice sau private) producătoare de armament, complexelor militaro-industriale să pună în prim-plan inovaţia graţie încorporării cercetării ştiinţifice în producţie. Chestiunea politicilor economice, a obiectivelor acţiunii publice se situează, prin urmare, în centrul modernizării, a cărei primă miză este „arta producţiei", stăpânirea tehnologiilor şi a organizării, deci a viitorului. Nu este numai o afacere de întreprindere sau de piaţă, ci şi o afacere politică, o afacere de stat.

Aici intervine un nou stadiu al procesului de modernizare, numit, tot mai des, mondializare. Este vorba, mai întâi, despre dominaţia pieţelor financiare asupra schimburilor, la scară planetară. Capitalurile circulă de acum înainte fără nici o frontieră, în timp real, şi tind să-şi impună logica lor de rentabilitate *imediată* tuturor tranzacţiilor financiare. Însă este vorba şi despre o vastă competiţie pentru controlul tehnologiilor, al surselor de bogăţie şi de inovaţie, al producţiilor *viitorului*. Problema constă în a şti cum şi de cine vor fi reglate aceste schimburi de capitaluri, de tehnologii, de competenţe. Căci modernizarea nu înseamnă doar *capitaluri* şi *competenţe*, ea semnifică şi *reguli*, deocamdată foarte insuficiente şi foarte incerte. Vedem într-adevăr cum se conturează o mişcare ce depăşeşte cadrul statelor-naţiuni şi care încearcă, cu rezultate aleatorii, să definească reguli noi, la nivel mondial, în materie de împrumuturi financiare (Banca Mondială şi Fondul Monetar Internaţional) şi în materie de schimburi (Organizaţia Mondială a Comerţului)[1]. Vedem înfruntările, sfâşierile în jurul acestei mize decisive pe care o reprezintă accesul la piaţa mondială şi la resursele sale, la tehnologiile de viitor, la formele de organizare moderne. Vedem că

[1]Rezultatul negocierii care nu s-a început la Seattle, în decembrie 1999, şi care a fost prilejul unei mobilizări colective neaşteptate, este decisiv pentru viitorul regularizării mondiale şi pentru a demonstra capacitatea Uniunii Europene de a exercita presiuni asupra deciziilor, constituind astfel un test esenţial al puterii sale efective.

Europa încearcă să se înzestreze cu mijloace pentru a participa la această concurenţă internaţională şi regularizare nouă. Ceea ce vedem mult mai puţin sunt incidenţele acestui proces de modernizare, la acest sfârşit de mileniu, asupra vieţii cotidiene a indivizilor, consecinţele lui asupra condiţiilor de viaţă, asupra veniturilor, în primul rând, asupra locurilor de muncă.

EVOLUŢIA SLUJBELOR: CAZUL FRANCEZ

Referitor la locurile de muncă, acest proces de modernizare (raţionalizare şi distrugere creatoare) ia istoriceşte forma deversării[1]. Locurile de muncă agricole „tradiţionale" au fost mai întâi distruse pentru a alimenta marea maşinărie industrială. Anglia primei jumătăţi a secolului al XIX-lea a văzut, prima, cum populaţia sa agricolă a scăzut de o manieră brutală şi dramatică. Este epoca legilor privind sărăcia care nu prea rezolvă chestiunea socială, cea a pauperismului, dar care sfârşesc prin a accelera exodul rural şi expansiunea industriei, mai întâi cea manufacturieră, apoi cea a uzinelor. Celelalte ţări industriale vor cunoaşte acelaşi proces, în timpuri şi sub modalităţi diferite. Franţa rurală, scumpă lui Fernand Braudel, se destructurează încet timp de mai mult de un secol şi jumătate, dar ea nu se schimbă în profunzime decât după cel de-al doilea război mondial. „Sfârşitul ţăranilor" are drept consecinţă a „doua Revoluţie franceză"[2], care la mijlocul anilor '60 sileşte Franţa să intre în era „modernităţii industriale", raţionalizatoare şi urbane, cu o dezvoltare considerabilă şi muncitorească, structurată pe conflicte de clasă şi negocieri salariale. O creştere fără precedent a consumului însoţeşte triumful raţionalizării, numite adesea „tayloriano-fordiană", al întreprinderilor franceze, cu ajutorul foarte activ al statului gaullist.

Însă la mijlocul anilor '70 începe o altă fază, pe care toată lumea o numeşte „criză", fără a-i da în mod necesar acelaşi sens. Sfârşitul celor „Treizeci de ani glorioşi" (1945–1975) înseamnă, în primul rând, oprirea dezvoltării din motive conjuncturale (creşterea de patru ori a preţului petrolului în 1973), dar şi structurale (scăderea rentabilităţii capitalului

[1]În Franţa, teoria „deversării" a fost răspândită, mai ales, de Alfred Sauvy; cf. *La machine et le chômage*, Payot, 1957.

[2]Cf. Henri Mendras, *La seconde Révolution française*, 1965–1984, Gallimard, 1988. Această lucrare concordă cu reflecţiile lui Fernand Braudel asupra sfârşitului Franţei rurale (dar şi burgheze): „Franţa rurală a evoluat mult mai mult de la 1945 până la 1975 decât de la Ludovic XIV până la Poincaré...", cf. *L'identité de la France*, vol.1: *Espace et histoire*, Paris, Arthaud-Flammarion, 1986, p. 234. Păcat că Braudel nu şi-a putut scrie volumul trei, care trebuia să se intituleze: *État, culture, société*. El a murit pe 7 noiembrie 1985, la vârsta de 83 de ani...

B.C.U. „M. EMINESCU" IAŞI

investit); apoi creşterea continuă a şomajului, a diferenţei dintre populaţia activă şi locurile de muncă disponibile: o jumătate de milion în 1974, 1 milion în 1978, 2 milioane în 1982, 3 milioane în 1996, în ciuda ameliorării trecătoare a celor „Trei glorioşi" (1987–1989). Aceasta înseamnă, de asemenea, creşterea a ceea ce numim precaritate[1], a „noilor forme de slujbe" care îi afectează, îndeosebi, pe tineri (în 1992, jumătate din tinerii activi de 24 de ani sunt fie şomeri, fie în şomaj temporar), dar şi femeile (trei sferturi din locurile de muncă cu normă parţială sunt ocupate de femei, majoritatea cărora ar dori să aibă o normă completă). La sfârşitul anilor '90, peisajul locurilor de muncă s-a schimbat radical: „Franţa iese rănită dintr-o perioadă de douăzeci de ani, în cursul cărora ea a trecut de la norma completă la şomaj, de la universul radios al celor Treizeci de ani glorioşi la cel al inegalităţilor şi al excluderii"[2]. Trecerea de la „societatea industrială" la o alta, pe care nimeni nu e sigur că o poate defini[3] cu precizie, cunoaşte o criză.

Problema e că în societatea franceză „deversarea" nu se face sau se face foarte prost. Dezvoltarea „sectorului terţiar" progresează totuşi (chiar dacă acest termen ascunde mai multe procese eterogene). În 1968, 44% a mâinii de lucru franceze era angajată în industrie, rata fiind doar de 28% în 1998. În 1968, sectoarele terţiar, comercial şi necomercial vizau în Franţa 45% din active, iar în 1998 66%. Muncitorii, după INSCE, care reprezentau aproape 40% din populaţia activă (mai mult de jumătate

[1]E vorba despre o noţiune vagă care trebuie precizată. Putem, de pildă, distinge, ca şi Serge Paugam, precaritatea muncii (noi forme de activităţi mai aleatorii) şi precaritatea locurilor de muncă (noi tipuri de contract de muncă), cf. *Le salarié de la précarité. Les nouvelles formes de l'intégration professionnelle*, Paris, PUF, col. „Le Lien social", 2000.

[2]Formula îi aparţine lui Daniel Cohen, „Încotro merge munca umană?", în *Les révolutions invisibiles*, Paris, Calmann-Lévy, 1998, p. 107. Reluând titlul unei cărţi de Georges Friedmann de la începutul anilor '60, Cohen dă răspunsuri sensibil diferite, deoarece el reţine următoarele definiţii semnificative: 1. Diminuarea lucrului la bandă; 2. Dezvoltarea sectorului terţiar; 3. Cea de a treia revoluţie industrială. Referitor la prima, el menţionează că „figura muncitorului specializat la bandă nu a dispărut: în 1991, lucrau la bandă în Franţa 570 000, 20% din muncitori fiind supuşi unor ritmuri forţate şi 19% erau în posturi (după *Données sociales*, INSEE, 1996)". Aceste cifre scad începând cu mijlocul anilor '80.

[3]Este interesant de constatat că în momentul când a trebuit să tragă concluzii şi să răspundă la întrebarea din titlul cărţii lor, François Dubet şi Danilo Martucelli ezită să caracterizeze societatea franceză a anilor '90, nici unul din termenii „societate postindustrială", „societate postmodernă", „societate de consum", „societate capitalistă avansată"... nu pare să le convină. Ei constată „conflicte majore de interpretare" şi absenţa „principiului de totalitate". Toate acestea constituie indici flagranţi de criză identitară şi, totodată, o criză a „sociologiei clasice". Cf. *Dans quelle société vivons-nous?*, Paris, Seuil, 1998.

din bărbaţi) la recensământul din 1975, reprezentau doar puţin peste 20% la recensământul din 1999[1]. Însă o parte importantă a fostei categorii de muncitori nu „se deversează" din lipsă de locuri de muncă accesibile, dar şi din lipsă de mobilitate şi de politică de conversiune eficace de la fostele la noile locuri de muncă. Acest fapt sporeşte pentru ea, dar şi pentru o fracţiune importantă a copiilor de muncitori care nu au diplome vandabile pe piaţa muncii situaţiile de şomaj, de o durată medie din ce în ce mai lungă[2], de precaritate (posturi cu durată limitată, posturi nereînnoite, interimate etc.) şi de pensionare anticipată (populaţia activă de peste cincizeci de ani scade o dată cu începutul anilor '80, cea a femeilor mai repede decât cea a bărbaţilor). Franţa este îndeosebi afectată de această „nondeversare". Ea provoacă ceea ce începe a se numi, începând din cea de-a doua jumătate a anilor '80, excluderea[3].

Constatăm, într-adevăr, distrugerea, mult mai puţin creaţia. Şi totuşi, ea s-a produs. Robert Castel aminteşte cu regularitate[4] că populaţia

---

[1]În momentul redactării acestei cărţi listele recensământului din 1999 referitoare la structura populaţiei active de CSP nu apăruseră. M-am raportat la rezultatele anchetei privind locurile de muncă din 1998, care dau 22,8% de muncitori (39,9% în 1968), 20,1% de funcţionari (14,5 în 1968) şi 35,9% de „profesii intelectuale superioare şi intermediare" (13,1% cadre medii şi superioare în 1968)... S-a trecut astfel de la 28 la 56% de funcţionari, profesii intermediare şi superioare salariate, în treizeci de ani. Remarcăm că femeile sunt aici la fel de numeroase ca şi bărbaţii.

[2]Şomajul de lungă durată (înscriere depăşind un an la ANPE) a crescut considerabil în anii '80. Vechimea medie de şomaj se dublează între 1975 şi 1989. În cursul anilor '90, după o uşoară scădere, şomajul de lungă durată a început să crească înainte de a se stabiliza, cf. Didier Demazière, *Le chômage de longue durée*, Paris, PUF, col. „Que sais-je?", 1995.

[3]Cf. Serge Paugam (ed.), *L'exclusion, l'état des savoirs*, Paris, La Découverte, 1996. În introducerea sa, Serge Paugam arată în ce fel noţiunea devenită oficială la începutul anilor '90 (îndeosebi, în urma legii privind RMI în Franţa şi a cercetărilor care au însoţit punerea sa în operă), nu prea are de-a face cu cea din anii '60 şi '70, care desemna „grupuri sociale caracterizate printr-o excludere de fapt". De acum înainte noţiunea e legată de o „conştientizare colectivă a unei ameninţări care are consecinţe grave asupra minorităţilor din ce în ce mai numeroase şi insuficient protejate ale populaţiei", p.14–15.

[4]Formula se află în Robert Castel, „Centralitate a muncii şi coeziune socială", în Jacques Kergoat *et al.* (ed.), *Le monde du travail*, Paris, La Découverte, 1998, p. 53. Ea sintetizează o lungă listă de argumente, dezvoltată la sfârşitul cărţii *Les métamorphoses de la question sociale. Une chronique du salariat*, Paris, Fayard, 1995. La capătul unei lungi analize istorice, Castel opinează că societatea salarială degradează din cauza crizei statului social, care e deopotrivă o pierdere de eficacitate (din lipsă de mijloace suficiente dar nu numai) şi a unei crize de legitimitate (din cauza pierderii eficacităţii, dar nu numai). Această chestiune va fi reluată în capitolul 5, apropo de politicile de ajutor pentru inserţia tinerilor.

franceză nu a numărat niciodată, ca la sfârşitul secolului al XX-lea, atâţia salariaţi (19,6 milioane în 1995) şi că aceştia reprezintă 86% din populaţia activă, în 1995 ca şi în 1975. Profilurile de salariaţi nu mai sunt, desigur, aceleaşi, căci, dacă formele de serviciu s-au diversificat mult, munca s-a transformat şi ea. Putem încerca să facem un rezumat schematic: vechea societate salarială, industrială, manuală, conflictuală şi negociatoare a făcut loc unei alteia noi, terţiarizate, informatizate, mai puţin conflictuale, dar mai puţin regulate. Categoriile compuse din salariaţii cu studii superioare au sporit ca efective şi ca pondere relativă: „cadre superioare şi medii" (nume de dinainte de recensământul din 1982), profesii intelectuale superioare şi intermediare (nume date după recensământ), funcţionari(e), în marea lor majoritate feminine (în treizeci de ani populaţia activă a crescut cu 5 milioane de femei, faţă de un milion de bărbaţi...) s-au dublat, practic, în douăzeci şi cinci de ani. Anumite activităţi au cunoscut o ascensiune fără precedent: informatică, comercială, cercetare şi dezvoltare, consiliere, educaţie şi formare, sănătate şi muncă socială, securitate... Una dintre problemele majore este că aceste servicii care se creează nu sunt ocupate – în afară de excepţii – de către cei care ocupau locurile de muncă distruse (nici chiar adesea de copiii lor). De unde aceste constatări ale dualizării pieţei muncii şi a societăţii, ale „fracturii sociale", ale „noii sărăcii", ale „precarizării" care se înmulţesc, uneori în sferele de vârf, de douăzeci şi cinci de ani şi, îndeosebi, o dată cu mijlocul anilor '90.

Castel are dreptate atunci când vorbeşte despre „degradarea societăţii salariale" din perspectiva regularizărilor economice, a protecţiei sociale a salariaţilor şi a riscurilor de „dezafiliere"[1] a celor mai puţin diplomaţi, celor mai fragili, celor mai puţin protejaţi. El are dreptate când vorbeşte despre „criză" în legătură cu „efectele competitivităţii erijate în singura lege economică şi ale flexibilităţii promovate la rangul de imperativ unic de gestionare a locurilor de muncă", când găseşte o rădăcină în „hegemonia crescândă a capitalului financiar care atacă frontal regimurile de protecţie a muncii construite în cadrul statelor-naţiuni" [2]. Iată de ce punerea în operă a

[1]Noţiunea de „dezafiliere" introdusă de Robert Castel ridică totuşi problema în măsura în care ea lasă să se înţeleagă că alternativa, pentru cei mai săraci, e între „afiliere" la societatea salarială (prin angajarea în câmpul muncii, protecţia socială, venitul muncii) şi izolare, absenţă a legăturilor sociale, dependenţă (prin RMI, veniturile de asistenţă). Or, există o a treia cale, care este cea a asocierii la mişcări de apărare şi de luptă colectivă ca, de exemplu, mişcarea şomerilor şi/sau cea a celor „fără". Este vorba despre o formă de afiliere care nu este nici integrativă, nici dependentă...

[2]Cf. nota 4 din pagina precedentă.

noilor politici sociale din partea statelor – şi de acum înainte a Europei – constituie o exigenţă vitală pentru a face faţă acestei degradări. Însă ea nu poate regla totul: criza locurilor de muncă, criza regularizării şi a pieţei muncii este însoţită de o criză a muncii. Trebuie, de asemenea, să ne punem întrebarea legată de munca însăşi, adică de sensul său[1], din punctul de vedere al inovaţiei (economice), al integrării (sociale) şi al producţiei de identitate (personală). Cum se poate ieşi din criza care face ca Franţa să fie „bolnavă de muncă[2]"?

TRANSFORMĂRILE MUNCII: TENDINŢE ŞI INCERTITUDINI

Întrebarea precedentă nu se pune decât în cazul în care credem că munca salariată are un viitor. Dacă credem, dimportivă, că „munca-serviciu este pe punctul de a dispărea" ca şi „societatea salarială", că „pierderea afecţiunii faţă de muncă progresează pretutindeni", că mergem spre o „societate a timpului ales şi a activităţilor multiple", atunci perspectiva este diferită[3]. Este legitim ca aceasta să poată constitui un proiect politic global, pe termen lung, utopic în cel mai bun sens al cuvântului. Este mult mai contestabil ca ea să descrie o tendinţă reperabilă, o evoluţie în curs, o mişcare conducând la „sfârşitul muncii". Dezbaterea asupra temei respective în Franţa a amestecat mereu aceste

---

[1]Numesc „sens al muncii" componenta identităţilor profesionale care se referă la raportul faţă de situaţia de muncă, deopotrivă activitatea şi relaţiile de muncă, angajarea de sine în activitate şi recunoaşterea de sine de către parteneri (şi, mai cu seamă, cei care apreciază rezultatul), cf. ultima parte a lucrării *La socialisation*, *op.cit.*, 1991, p. 199–256.

[2]Cf. Jacques De Bandt, Christophe Dejours, Claude Dubar cu Charles Gadéa, Catherine Teiger, *La France, malade du travail*, Paris, Bayard, 1995.

[3]Cf. André Gorz, „Munca-fantomă", în *Le monde du travail*, *op. cit.*, 1998, p. 30–32. Acest text reia argumente dezvoltate îndelung în *Misères du présent, richesse du possible*, Paris, Galilée, 1997. Tocmai juxtapunerea de afirmaţii având drept obiect tendinţele „obiective" ale ocupaţiei şi muncii salariate (pe care Gorz o numeşte muncă-ocupaţie) şi atitudinile „subiective" ale tinerilor din numeroase ţări industrializate valorificând dezvoltarea lor creează un disconfort constant. Descrierea muncii-ocupaţie este făcută în mod intenţionat în culori negre pentru a contrasta cu aspiraţiile tinerilor în materie de activităţi înfloritoare. Nu este cazul lucrării care prezintă atitudinile tinerilor germani faţă de muncă: Rainer Zoll, *Nouvel individualisme et solidarité cotidiennes*, Paris, Kimé, 1992.

două registre: cel al tendințelor reperabile și cel al proiectului dorit[1]. Mă voi limita, pentru moment, la primul. A afirma, din acest punct de vedere, că munca rămâne centrală în funcționarea economică, în structurarea socială și în dezvoltarea fizică, înseamnă, pur și simplu, a încerca să interpretezi sensul procesului istoric curent, nu să adopți o poziție politică sau etică față de orientările care merită să fie ajutate să triumfe. Confuzia dintre cele două registre riscă să ducă la un impas: acela constând în a separa radical economicul de „social" și de „psihic" și în a nu lăsa „politicului" decât foarte puține lucruri[2].

Teza pe care o voi dezvolta aici este următoarea: schimbările în muncă, reperabile datorită lucrărilor cercetătorilor (și propriilor observații) sunt contradictorii. Anumite evoluții, amorsate o vreme, sunt mai târziu „blocate", anumite tendințe manifeste într-un context dat sunt foarte „incerte" în altul, transformări impresionante într-un sector sunt evasiinvizibile, iar uneori, invers, în altul. Este motivul pentru care inventarea unei noi forme identitare, în același timp, organizarea lui Noi (societar) și configurația nouă a lui Eu (relațională și biografică), care a putut fi reperată ici sau colo, nu pare să aibă sorți de izbândă. Emergența sa este astăzi în criză. Pentru a o demonstra, voi încerca să mă sprijin pe câteva lucrări care îmi permit să reperez tendințe grave, operând, în materie de muncă, în perioada recentă. Am privilegiat trei dintre ele, știind că selecția mea este arbitrară și explicit orientată: este vorba despre tendințe care au incidențe identitare importante, care amestecă raționalizarea și inovația, care au ca obiect raporturile în muncă, dar nu formele și categoriile de posturi, care vizează exigențele pe care patronii și

[1]Găsim o ilustrare a acestui amestec dintre judecată „de fapt" asupra evoluțiilor muncii și judecată „de valoare" asupra muncii, în lucrarea lui Dominique Méda, *Le travail, une valeur en voie de disparition*, Paris, Aubier, 1995. Autorul are tendința de a asimila rezultatul investigațiilor cercetătorilor pe care îi citează cu poziții de principiu asupra valorii muncii și trece, de asemenea, în mod regulat de la o analiză a „conceptului de muncă" în marile sisteme filozofice la aprecieri asupra activităților sau relațiilor de muncă în societatea actuală. Această trecere rapidă a fost, de asemenea, reperată de Dominique Schnapper în *Contre la fin du travail*, Paris, Textuel, 1997.

[2]Neputința politicului este o dimensiune capitală. Ea rezultă, de exemplu, din analizele lui Jeremy Rifkin în *La fin du travail*, trad., Paris, la Découverte, 1996 (ed. I, 1995), care tratează despre societatea americană în care, potrivit autorului, dualizarea socială e deja realizată și excluderea „minorităților" (negri din ghetouri, hispanici...) e deja pe larg aplicată. Transpunerea pentru Franța, schițată de Michel Rocard în prefața sa, mi se pare periculoasă în măsura în care ea acreditează teza potrivit căreia nu ne putem aștepta la nimic pozitiv, înfloritor, de la „activitățile impuse de piață" și că singurul obiectiv vital este „trecerea destinelor hărăzite exclusiv muncii productive la destine hărăzite folosirii solidare și creative a timpului liber" (p. XVII). Aceasta mi se pare foarte contestabil.

factorii de decizie politici le pun în prim-plan pentru a angaja, forma şi gestiona „resursele umane" şi felul în care salariaţii reacţionează la ele[1].

Soluţionarea problemelor prin muncă

Prima tratează despre definiţia însăşi a ceea ce constituie miezul activităţii de muncă. Ea a devenit, tot mai des şi sub forme foarte variate, o activitate de soluţionare a problemelor şi nu de executare mecanică a consemnelor, de aplicare a procedurilor prestabilite. Această primă tendinţă trebuie, bineînţeles, corelată cu acele forme majore de raţionalizare, care au fost automatizarea mijloacelor de producţie şi informatizarea dispozitivelor de muncă. Primele forme sunt deja implementate, o dată cu anii '50 şi '60, în industriile prelucrătoare ale cimentului, industriile petrochimice, siderurgie, industria nucleară, de exemplu, a căror problemă constă în gestionarea fluxului. Le găsim însă şi în stare de gestaţie, o dată cu începutul anilor '50, în primele ateliere automatizate, dotate cu maşini cu transfer, de la uzinele Renault, studiate de Alain Touraine[2]. La începutul anilor '60, Pierre Naville, făcând bilanţul acestor forme de producţie pe care le numea „automatizare", considera că ele erau minoritare în industria franceză şi că generalizarea lor nu era sigură[3]. După treizeci de ani, inventarea microprocesorului, stimulentul concurenţei, imperativele gestiunii şi eliminarea numeroa-

[1]Reperarea „tendinţelor grave" a beneficiat de două sinteze foarte bogate în rezultate de cercetare: J. Kergoat, J. Boutet, H. Jacot, D. Linhart (ed.), *Le monde du travail*, Paris, Découverte, 1998, şi M. De Coster şi F. Pichault (ed.), *Traité de sociologie du travail*, Bruxelles, De Boeck, 1994 (ed. a 2-a, 1997). Ea a fost, de asemenea, facilitată de Colocviul *Le Travail. Recherches et prospectives*, Lyon, decembrie 1992, mai multe comunicări fiind publicate în numere speciale de reviste precum *Sociologie du travail*, *Futur antérieur*, *Projet* etc. Ea s-a inspirat, de asemenea, din tezele dezvoltate în J. De Bandt, C. Dejours, C. Dubar, C. Gadéa, C. Teiger, *La France, malade du travail*, Paris, Bayard, 1995.

[2]Cf. Alain Touraine, *L'évolution du travail ouvrier aux usines Renault*, Paris, Éd. du CNRS, 1955. Această lucrare este, probabil, prima în Franţa care argumentează, pe baza observaţiilor şi a analizelor, ceea ce va deveni, treizeci de ani mai târziu, „modelul competenţei". Cf. Claude Dubar, „Sociologia muncii în raport cu calificarea şi cu competenţa", în *Sociologie du travail* 2/1996, p.179–196.

[3]Cf. Pierre Naville, *Vers l'automatisme social?*, Gallimard, 1963. Spre deosebire de pesimismul lui Friedmann în ceea ce priveşte evoluţiile activităţii muncitoreşti, Naville analizează pozitiv dubla mişcare de automatizare integrată în producţie şi de dezvoltare a „formării umane şi sociale" în societate. Chiar dacă el anticipează „drame" în procesul de raţionalizare bulversând structura ocupaţiilor, el nu aderă la postura „tragică" a lui Friedmann, mizând doar pe „orele suplimentare" pentru a compensa alienarea taylorismului...

selor sarcini repetitive preluate de mașini au permis acestui model al supravegherii active a proceselor continue de a deveni mai răspândit, nu numai în industrie, ci și în prestarea serviciilor.

Această formă de muncă, dacă se răspândește, nu elimină, o dată pentru totdeauna, „taylorismul"[1]. Pur și simplu, o parte a activității muncitorești s-a transformat profund: lucrul la bandă, imortalizat de Chaplin în *Timpuri moderne*, nu mai este astăzi figura dominantă a activității muncitorești „moderne". Trebuie, de altminteri, să aducem omagiu ergonomiștilor francezi[2] care au deosebit, probabil printre primii, la muncitorii specializați (MS) în lucrul la bandă, „lucrul teoretic" (obiective de îndeplinit conform biroului metodelor) de „lucrul real" (activitatea de muncă, ceea ce face cel sau cea care execută sarcina). Operatorul nu este pasiv, total aservit, el „elaborează moduri operatorii care mobilizează propriile resurse", „administrează adesea un ansamblu de evenimente care îi permit să decidă ce acțiuni trebuie să conducă", „reamenajează obiectivele prescrise și se adaptează la mijloacele de care dispune", „pune în aplicare abilități încorporate pentru a obține rezultatele dorite". Pe scurt, lucrul care trece drept cel mai mecanizat și considerat drept cel mai puțin calificat este deja, în felul său, o activitate de rezolvare a problemelor, chiar dacă numai din cauza riscurilor și disfuncțiilor nerecunoscute ale sistemului de producție. Însă această activitate nu este recunoscută, mai rău, ea este negată, nu numai prin organizare și impunerea unor constrângeri de timp, ci și prin salariu și absența de viitor, de recunoaștere și de carieră.

Or, cei care observă și analizează transformările muncii, luând în calcul „munca reală" și nu numai impusă, par cu adevărat să cadă de

---

[1]Dezbaterea „posttaylorism" sau „neotaylorism", inițiată la începutul anilor '70 în sociologia muncii, mi se pare astăzi mult mai puțin virulentă, deoarece în mare parte este rezolvată: cele două mișcări coexistă în permanență: o mișcare tinde să capteze și chiar să valorifice cunoștințele și abilitățile operatorilor (muncitori, tehnicieni, ingineri...) pentru a permite inovația, iar cealaltă mișcare tinde să nege și să controleze aceste „competențe" desfășurate în activitatea de muncă pentru a realiza profitul maxim și a raționaliza producția. Totul depinde de momentul ciclului considerat (inovație, standardizare, reconversie) și de conjunctura respectivă.

[2]Cf. F. Daniellou, A. Laville, C. Teiger, „Ficțiune și realitate a lucrului muncitorilor", în *Les Cahiers français*, nr. 209, 1983, p. 39–45. Originea teoretizării diferențelor dintre „munca prescrisă" și „munca reală" este o anchetă din 1969–1972 într-o uzină de montare a televizoarelor din vestul Franței, în care analiza ergonomică a muncii a permis punerea în evidență a formelor inedite de activitate, de rezolvare a problemelor, de inventivitate din partea muncitoarelor considerate totuși drept „necalificate" și pure „executante".

acord atunci când recunosc că, o dată cu anii '60, în contexte variate, „munca impusă tinde să dispară pe când nivelul exigenţei tinde să crească"[1]. Este, probabil, prea devreme să expunem în amănunţime etapele procesului care, de la „grevele MS" de la începutul anilor '70 la „grupurile semiautonome" de la sfârşitul aceloraşi ani duce – trecând prin „cercurile de calitate", „grupurile-proiect", în relaţie cu automatizarea şi difuziunea masivă a microinformaticii – la aceste „dispozitive de gestiune" care se răspândesc în toate marile întreprinderi în căutarea competitivităţii. Oricum ar sta lucrurile, peisajul s-a modificat şi centrul activităţii de muncă cea mai „banalizată" s-a deplasat: „Actul productiv se lărgeşte, se deplasează spre amonte, tinde să devină activitate de gestionare globală a procesului, a fluxurilor fizice şi de informaţii; el se intelectualizează şi câştigă în autonomie"[2].

Să nu fiu înţeles greşit: raporturile sociale de muncă s-au schimbat complet, recunoaşterea salariaţilor executanţi e un lucru imposibil de contestat şi puterea ierarhică nu mai există nu pentru că conducătorii de întreprindere au înţeles tot folosul pe care îl puteau trage din aceste competenţe încorporate şi odinioară negate, nu pentru că ei au „mărit salariaţilor puterea de a reflecta asupra formelor de organizare, a modurilor operatorii, că ei i-au îndemnat să elaboreze diagnostice şi să propună transformări"[3]. Ceea ce vreau să spun e că munca, până şi cea mai „ordinară", a devenit o miză pentru recunoaşterea de sine, un „spaţiu de vorbire" care trebuie asediat (sau nu), un „câmp de probleme" care trebuie administrate şi soluţionate (sau nu), un „univers de obligaţii

[1] Cf. François Guérin, „Activitatea de muncă", în *Le monde du travail*, *op. cit.*, p.176. Autorul, ergonomist, arată în ce fel diminuarea „muncii impuse" poate, în anumite contexte, fi însoţită de o creştere a rezultatelor. Există, într-adevăr, mai multe maniere de a prescrie, dacă nu mijloacele, cel puţin obiectivele care trebuie atinse, explicite sau implicite. Cf. articolul lui Corinne Chabaud, în *Les analyses du travail. Enjeux et formes*, CEREQ, nr. 54, 1990.

[2] Cf. Gilbert de Terssac, *Autonomie dans le travail*, Paris, PUF, 1992. Lucrarea are meritul de a arăta concret cum regularizarea în comun, actualizată de Jean-Daniel Reynaud în *Les règles du jeu* (A. Colin, 1989), se răspândeşte în întreprinderi şi, totodată, se difuzează automatizarea producţiei şi informatizarea dispozitivelor de lucru. Concentrate la început în industriile prelucrătoare, aceste forme de regularizare „la bază" se extind asupra altor sectoare şi transformă dispozitivele anterioare de control şi raportul faţă de muncă al operatorilor.

[3] Cf. Gilbert de Terssac, *op. cit.*, p. 126.

implicite", și nu „constrângeri explicite de supunere"[1]. Miză înseamnă, în același timp, incertitudine și implicare puternică. Va deveni munca, chiar salariată, pentru tot mai mulți salariați, un prilej de creativitate personală și colectivă, recunoscută și valorificată sau, dimpotrivă, o necesitate de supraviețuire prin îndeplinirea unor sarcini din ce în ce mai nesemnificative? Rămâne de văzut. Apelul la creativitatea[2] salariaților, pentru a rezolva probleme și a rentabiliza investițiile, este însoțit de raționalizări care divizează și fragmentează activitățile o dată cu exercitarea lor de către colective. Concurența și competiția penetrează întreprinderile, divizează salariații, ele fiind însoțite de reduceri ale locurilor de muncă și de raționalizarea „resurselor umane". Este ceea ce permite să înțelegem difuzarea impetuoasă, în întreprinderi ca și în întreaga societate, a „modelului competenței", în decursul anilor '80 și '90.

Aplicarea competențelor prin muncă

Abordăm aici o a doua tendință importantă care a prelungit-o și a modificat-o pe precedenta. „Logica competență" s-a dezvoltat aproape simultan, în organizațiile de muncă și în anumite segmente ale sistemului educativ în Franța, o dată cu mijlocul anilor '80[3]. Ea constă, mai întâi, în

[1]Cf. Josiane Boutet, „Când munca raționalizează limbajul", în *Le monde du travail, op. cit.*, p. 153–164. Autorul arată în ce mod dispozitivele de gestiune fac apel, tot mai mult, la vorbirea și la scrierile salariaților. Însă acestea se întemeiază adesea pe o concepție „tehnicistă și mecanică a comunicării" diferite de o concepție „comprehensivă și intersubiectivă". Dacă „arta de a comunica" devine cu adevărat o competență profesională, în dimensiunea sa cognitivă, ea nu e producătoare de identitate decât în dimensiunea sa socială care presupune o reapropriere personală și colectivă a acestor instrumente de gestiune. Pentru exemple de reaproprieri în contexte foarte diferite ale marii întreprinderi birocratice, cf. Delphine Mercier, Frédéric Séchaud, Pierre Tripier, „Management tools in the process of Globalisation", C. Marko și C. Warhust (ed.), în *The Management and Organization of Firm in the Global Context*, University of Gödöllö Press, 1999, p. 127–136.

[2]Amintim că munca nu înseamnă numai osteneală și efort, ci și operă și creație. În germană, ca și în engleză, ea se spune cu două cuvinte: *labor* și *work*, *arbeit* și *werk*. Cf., în această privință, Hannah Arendt, *Condiția omului modern*, trad., Paris, Gallimard, 1973. Chestiunea creativității ca producție de opere pentru sine se află în centrul procesului de identitate personală. Cf. *cap. 5*.

[3]Lucie Tanguy și Françoise Ropé, *Savoirs et compétences à l'école et dans l'entreprise*, Paris, L'Harmattan, 1996. Analiza comparativă a dispozitivelor precum „referențialele de competență" în învățământul tehnic (sau pregătirea continuă) și „acordurile de întreprindere" precum cel al siderurgiei (CAP* 2000) arată elementul comun care leagă individualizarea cunoștințelor, punerea în aplicare a „competențelor" în situație și miza evaluării sociale.

*Certificat de aptitudine profesională (*n. tr.*).

a pune în discuţie o concepţie a calificării, adesea definită ca birocratică, în prealabil obţinută şi confirmată de o diplomă, dând dreptul la o angajare la un „nivel de clasificare" (şi de salariu) corespunzând nivelului diplomei şi asigurând apoi o creştere salarială, mai mult sau mai puţin automată, după vechimea în câmpul muncii. La vremea respectivă, Consiliul naţional al patronatului francez lansase, împreună cu consultanţii, o adevărată „bătălie" pentru a impune această noţiune de competenţă, adesea în locul celei de calificare, în timp ce întreprinderea făcea obiectul unei importante reabilitări în societatea franceză şi era redefinită ca fiind o „comunitate contractuală competitivă"[1]. Pentru teoreticienii managementului numit „participativ"[2], *competenţa* însemna, înainte de toate, contribuţia salariaţilor la *competitivitatea* întreprinderii lor. Deci întreprinderea urmează să o evalueze (la angajare), să o dezvolte (prin munca şi organizarea sa) şi să o recunoască (prin salariu şi, uneori, carieră). În timpul primei faze, formarea continuă a salariaţilor, condusă de întreprindere, devenea o miză strategică şi dădea ocazie la diverse inovaţii în legătură uneori strânsă cu transformări ale organizării muncii şi ale gestiunii (uneori botezată „previzională" a posturilor, când nu a competenţelor).

În cursul acestei perioade s-a elaborat şi s-a difuzat ceea ce am numit în altă parte o adevărată „vulgată a competenţei", care a devenit în scurtă vreme un soi de credo al managementului şi al consultanţilor. Instrucţiune, competenţă şi arta de a fi deveneau cele trei mamele ale competenţei, înlocuite rapid cu calităţi care trebuia cerute şi/sau dezvoltate la toţi salariaţii: iniţiativă, responsabilitate şi lucru în echipă. Am atras atenţia în altă parte[3] că aceste „calităţi" se regăsesc, aproape cuvânt cu cuvânt, în recomandările anilor '50 pentru pregătirea „cadrelor", considerate atunci drept „manageri". Pregătirea continuă,

---

[1] Cf. Yvon Cannac şi LEGOS, *La bataille de la compétence*, Paris, Éditions d'Organisation, 1984. Această carte marchează începutul unei ofensive a CNPF pentru a înlocui logica calificărilor negociate în mod colectiv, pornind de la diplome profesionale, cu cea a competenţelor obţinute în mod individual în muncă şi recunoscute doar de întreprindere pe baza performanţelor sale. De fapt, diploma continuă să joace rolul de filtru în angajarea în câmpul muncii, ceea ce relativizează noutatea acestei logici în contextul unui şomaj important şi al unei inflaţii a diplomelor. Cf. analizele dezvoltate în C. Dubar şi C. Gadéa (ed.), *La promotion sociale en France*, Lille, Presses Universitaires du Septentrion, 1999.

[2] Două cărţi apar în Franţa în anul 1983, cărţi care contribuie la răspândirea acestei forme de management: H. Peter şi P. Waterman, *Le prix de l'exellence*, Paris, InterÉditions, şi G. Archier şi H. Syryex, *L'entreprise de troisième type*, Paris, Éd. d'Organisation.

[3] Cf. C. Dubar şi P. Tripier, *Sociologie des professions*, Paris, A. Colin, 1998, p. 230 şi urm.

însoțită adesea de instalarea unor „grupe" diverse (calitate, progres etc...), poate fi analizată ca fiind câmpul unei adevărate „bătălii identitare"[1], permițând a-i selecta pe salariații dotați cu aceste „calități" și a-i ajuta pe ceilalți să le dobândească. „Identitatea de întreprindere", acordul cu obiectivele sale strategice și mobilizarea pentru a le realiza, unea între ele aceste atitudini. Cei care rămâneau deoparte se simțeau amenințați: neparticiparea sau participarea lor critică îi califica fie drept „incompetenți", fie drept contestatari. Anii '80 au fost, de asemenea, epoca în care mișcarea sindicală, deja slăbită în marile întreprinderi private sau privatizate, suferă un nou declin.

Perioada următoare (anii '90) avea să fie marcată de o nouă distribuție a competenței. Într-adevăr, drept rezultat al sfârșitului „celor Trei glorioși", conjunctura economică s-a înrăutățit din nou, rata șomajului a început a crește, inclusiv șomajul cadrelor, iar strategiile marilor grupuri și-au schimbat radical orientarea. De acum nu se mai punea problema de a conta pe „identitatea de întreprindere" implicând cariere interne, anevoioase și costisitoare operații de formare și un management participativ aleatoriu. Atunci s-a răspândit noțiunea nouă de folosibilitate[2]. Ea implica o modificare majoră, deoarece nu întreprinderea era, în primul rând, responsabilă colectiv de competențele salariaților săi, ci fiecare salariat devenea responsabil de dobândirea și de întreținerea propriilor competențe[3]. Instaurarea bilanțului de competență, prin legea din decembrie 1991, consfințește practica aceasta. Carta europeană a „formării pe durata întregii vieți" (*life-long learning*), în 1996, a dat acestei evoluții ultime semnul său distinctiv european[4].

La capătul acestui parcurs, logica competenței va fi considerabil modificată. Nici școala, nici întreprinderea (chiar coordonate) nu mai produc competențele de care indivizii au nevoie pentru a accede la piața

[1]Cf. Danièle Linhart, *Le torticolis de l'autruche. L'impossible modernisation des entreprises françaises*, Paris, Seuil, 1991. Ceea ce autorul numește „bătălie identitară" este strategia managerială, care constă în a devaloriza identitățile colective, de meserie sau de clasă, pentru a-i converti pe salariați (pe cei care rămân) la o identitate de întreprindere care, chiar în caz de reușită, duce arareori la o recunoaștere.

[2]Cf. Bernard Gazier, „Folosibilitatea, radiografie a unui concept", în *Sociologie du travail*, nr. 3, 1990, p. 76–98, cât și *Les stratégies des ressources humaines*, Paris, La Découverte, „Repères", 1993. Trebuie remarcat că ANPE a contribuit mult, în Franța, la difuzarea acestui termen.

[3]Doctrina se apropia astfel mult de teoria neoclasică a capitalului uman pentru care formarea este concepută ca o investiție individuală care urmează a fi rentabilizată, cf. Dubar și Gadéa, *La promotion sociale en France*, Lille, Presses Universitaires du Septentrion, 1999, p. 47–49.

[4]*Ibidem*, p. 56–60.

muncii, a obține un venit și a se face recunoscuți: o fac indivizii înșiși. Ei sunt responsabili de competența lor în cele două sensuri ale termenului: ei trebuie să le dobândească și ei vor suferi dacă nu le au. *Bilanțul de competență* le va permite să știe unde se află în acest proces. Ei vor trebui să formeze un *portofoliu de competențe* pe care îl vor prezenta dacă vor să fie angajați. Ideea de *cec individual de pregătire* se înscrie în același context: asumarea propriei pregătiri continue de individul însuși. Competența fiind calificare încorporată în subiect, interiorizată pe întreg parcursul său, învățată în mod activ în timpul formărilor poate fi „vândută" sau „închiriată", pentru o vreme, unei întreprinderi care consideră că are nevoie de ea pentru un anumit obiectiv al său, dacă nu găsește ceva mai bun la un alt pretendent. Folosibilitatea înseamnă, în primul rând, a te menține în stare de competență, de competitivitate pe piață (cum te menții într-o „formă bună" fizică) pentru a putea fi, se prea poate, angajat într-o zi, pentru o „misiune" precisă și limitată, o „prestație" determinată. Acestea sunt cuvinte noi pentru o relație, în fapt, veche: aceea a „profesionistului" și a clienților săi, relația de serviciu.

Munca în calitate de relație de serviciu

Este probabil transformarea cea mai semnificativă a muncii, deoarece are drept obiect sensul ei însuși. În plus, ea se referă în mod potențial la toți: la salariații din sectorul privat și din funcțiile publice, din marea întreprindere și din PME* la salariații „atipici" și la nesalariați. Ea însoțește deopotrivă evoluțiile muncii industriale, agricole, artizanale și mișcarea de „terțiarizare" a activităților. Ea plasează în centrul activității de muncă relația cu clientul, „intern" sau extern, final sau „intermediar", direct sau „indirect". Ea face din *încredere* o componentă centrală a relației și din satisfacția clientului un element esențial al reușitei întreprinderii și al recunoașterii de sine. Ea însoțește o mișcare de transformare a organizării birocratice, anonimă și compartimentată, în întreprindere-rețea conectând micile unități direct cu piața.

În marile întreprinderi, mișcarea începe o dată cu difuzarea imperativelor de calitate și a perceptelor managementului participativ. Fiecare salariat trebuie să se considere un furnizor al unui sau mai multor clienți și client al unui sau mai multor furnizori. Această relație client–furnizor este centrul dispozitivelor de „calitate totală". Ea reprezintă, de asemenea, justificarea reorganizărilor gestiunii producției și, dincolo

*(Întreprinderi mici și mijlocii – *n.tr.*)

de ea, a întregii întreprinderi. Nu mai trebuie produs mai întâi și a încerca apoi să vinzi ceea ce a fost produs. Trebuie de răspuns cererilor pieței, de situat „clientul final" în centrul activităților, de reacționat la evoluțiile dorințelor sale, de anticipat comportamentele sale de cumpărare și de încercat a le stimula. Reorganizările majore ale producției sunt justificate de el: „în timp util", de exemplu, constă în a demara o producție pornind de la o comandă optimizând calitatea, minimizând termenele, integrând gestiunea producției în gestiunea comercială globală. Este un atú decisiv în concurență.

Decisivă însă este schimbarea de formă organizațională: IMM numite „inovante" servesc drept model[1], relația cu clientul aici a fost întotdeauna valorificată și considerată ca un „avantaj competitiv". Ea este mai personalizată, mai apropiată și mai flexibilă. *Small is beautifull*: sunt valorificate spațiul local, relațiile de încredere, împărtășirea unei culturi comune[2]. De acum înainte, ghidându-se tocmai după acest „model", marketing-ul va ocupa un loc important în întreprinderile care doresc „să se apropie de clienți", „să se adapteze la cerințele lor", „să devină reactive". Ca urmare, marea întreprindere se transformă: ea se descentralizează, se debirocratizează, se fragmentează în unități interconectate și devine, în cele din urmă, o întreprindere-rețea mondializată[3]. Grație informatizării, se transformă astfel organizația centralizată și birocratică într-o rețea de unități, considerate drept niște IMM, care sunt puse în concurență între ele, pornind de la proiecte și indicatori de performanță. Relația dintre „centru" și „unități" devine analogă celei care reunește „persoana care dă ordine" și antreprenorii săi.

---

[1]Cf. Michaël J. Piore și Charles F. Sabel, *The Second Industrial Divide. Possibilities for Prosperity*, New York, Basic Books, 1984. Această carte marchează o cotitură în strategiile manageriale: descoperind performanțele IMM inovante din Silicon Valley, sau cele din Emilia Romagna, managerii vor privilegia dispersarea în mici structuri interconectate. Este ceea ce va da naștere întreprinderii-rețea.

[2]Pe modelul IMM și, mai ales, al „sistemelor industriale localizate" și procesele identitare construite în jurul sistemului de schimb local funcționând pe *încrederea* întemeiată pe împărtășirea unei identități culturale comune, cf. Jean Saglio, „Schimb social și identitate colectivă în sistemele industriale localizate", în *Sociologie du travail*, XXXIII, 4/1991, p. 529–544.

[3]Despre întreprinderea-rețea mondializată, așa cum se generalizează ea astăzi cam pretutindeni în țările industrializate, cf. Manuel Castells, *La société en réseau*, trad., Paris, Fayard, 1998. Autorul afirmă că, în acest tip de societate în gestație pe care el o numește „capitalism informațional", identitatea devine miza majoră a procesului în curs de desfășurare, deoarece „căutarea unei identități devine sursa primă de semnificație socială", „unica sursă de sens", care se înscrie într-o „apoziție bipolară între Rețea și Sine" (p.23–24).

Întreprinderea-reţea care se naşte din această mişcare nu vinde numai produse, ea vinde de asemenea (şi cumpără), uneori în exclusivitate, servicii. Acestea din urmă nu reprezentau decât 48% din locurile de muncă în 1975 şi constituiau 66% în 1992. „Serviciile comerciale de la întreprinderi" sunt cele care au cunoscut cea mai mare creştere: servicii informatice, financiare, comerciale, consiliere. Adesea marea întreprindere posedă în acelaşi timp „servicii / clienţi interni" şi reţeaua sa de „clienţi/ furnizori externi": silindu-i să intre în competiţie, piaţa penetrează întreprinderea, în timp ce întreprinderea încearcă să-şi organizeze piaţa. Astfel, anumite servicii se standardizează, chiar „se industrializează" şi se „taylorizează", în vreme ce altele se personalizează, practică „coproducţia" serviciului prin punerea în operă a unei relaţii de la „profesionist" la client[1]. Întreprinderea-reţea defineşte „misiuni" pentru a soluţiona problemele, a găsi sau a introduce inovaţiile, a lărgi şi a face fidelă clientela sa.

Foarte vechi, acest model al relaţiei de serviciu dintre un „profesionist" recunoscut ca atare şi „clienţii" săi (*client* şi nu doar *customer*) devine, în cursul anilor 1980–1990, în Franţa un adevărat „model de referinţă" nu numai în întreprinderea privată *inovatoare*, ci şi în lumea serviciului public. Funcţionarii trebuie transformaţi în *profesionişti*, adică în furnizori de servicii unor *utilizatori*, sunt legaţi printr-o relaţie de încredere, ale căror necesităţi ei încearcă să le satisfacă mai bine. Este o mică revoluţie culturală, fiind astfel solicitată în lumea administraţiei franceze, unde domneşte încă adesea cultura birocratică a controlului, a protecţiei ierarhice şi a închiderii faţă de administraţie[2] . Este o adevărată *conversiune identitară,* care este miza ei într-o lume în care mai întâlnim deseori identităţi categoriale produse de o lungă istorie.

---

[1]Cf. Jean Gadrey, „Serviciile", în *Le monde du travail, op. cit.*, p. 83–92, precum şi Jacques de Bandt, *Les services dans les sociétés industrielles*, Paris, Economica, 1985.

[2]Cf. lucrările Centrului de sociologie a organizaţiilor şi, mai cu seamă, Catherine Grémion, „Identitatea în administraţie", în J. Chevallier (ed.), *L'identité politique*, Paris, PUF, 1994, p. 270–278, precum şi Jean-Pierre Dupuy şi Jean-Claude Thoenig, *L'administration en miettes*, Paris, Fayard, 1985.

CRIZA IDENTITĂŢILOR CATEGORIALE DE MESERIE

Am asistat treizeci de ani la distrugerea în Franţa a unor sectoare întregi ale economiei care se organizaseră, uneori de foarte mult timp, pe baza „comunităţilor de meserii"[1] şi care rezistaseră, de bine de rău, la raţionalizări anterioare. După „Sfârşitul ţăranilor"[2], Franţa a asistat, neputincioasă, la închiderea minelor de cărbune şi la declinul „minerilor în subteran"[3], la criza siderurgiei şi la completa transformare a muncii „siderurgiştilor"[4], la bulversările în metalurgie, provocând concedieri, închideri de uzine şi reconversiuni dureroase ale „metalurgiştilor"[5] etc. O anumită manieră colectivă de a-şi practica meseria, de a se organiza şi de a se defini pornind de la ea, de a-şi structura toată viaţa în jurul ei, pare să se fi prăbuşit pentru a face loc unei alte lumi.

Identitatea de meserie este tipul însuşi de identitate comunitară, care presupune, prin urmare, existenţa unei „comunităţi" în cadrul căreia se transmit „maniera de a face, de a simţi şi de a gândi", care constituie deopotrivă valori colective („conştiinţa mândră") şi repere personale („a avea o meserie"). Ea implică în general identificări precoce, din partea băieţilor, cu meseria tatălui care se transmite în familie, pe loc, înainte chiar de a fi învăţată, cu un patron (uneori însuşi tatăl). Ea se întemeiază pe „comunităţi pertinente ale acţiunii colective"[6], care permit deopotrivă apărarea intereselor muncitorilor identificaţi cu liderii lor sindicali şi recunoaşterea „comunităţilor de interese" reunind angajaţi şi patroni în jurul unor obiective comune, unor „suprareguli"[7], asigurând, mai ales, supravieţuirea şi dezvoltarea firmei.

Pentru a se reproduce, identităţile de meserie presupun o relativă stabilitate a regulilor care le organizează şi comunităţi care le suportă. Ele se întâlnesc îndeosebi acolo unde există „pieţe închise ale muncii"[8],

---

[1] Asupra acestui termen aplicat lumii meseriilor, cf. Denis Segrestin, *Le phénomène corporatiste. Essai sur l'avenir des systèmes professionnels fermés*, Paris, Fayard, 1984.

[2] Cf. Henri Mendras, *La fin des paysans*, Paris, A. Colin, 1967.

[3] Cf. Claude Dubar, Gérard Gayot, Jacques Hédoux, „Sociabilitate minieră...", în *op. cit.*, 1982.

[4] Cf. Jean Gustave Padioleau, *Quand la France s'enferre*, Paris, PUF, 1981. Cf. şi Serge Bonnet, *L'homme de fer*, 4 vol., Paris, Éd. du CNRS, 1982–1986.

[5] Cf. Michel Pinçon, *Désarrois ouvriers. Familles de métallurgistes dans les mutations industrielles et sociales*, Paris, L'Harmattan, 1987.

[6] Cf. Denis Segrestin, „Comunităţile pertinente ale acţiunii colective", în *Revue française de sociologie*, nr. 2, 1980.

[7] Cf. Jean-Daniel Reynaud, *Les règles du jeu. Action collective et régulation sociale*, Paris, A. Colin, 1989.

[8] Cf. Catherine Paradeise, „Marina comercială, o piaţă a muncii închisă", în *Revue française de sociologie*, nr. 24, 1984.

aflate relativ sau total la adăpostul concurenţei şi beneficiind de un sprijin al statului. Când frontierele se deschid, când barierele vamale sunt coborâte şi politicile publice devin mai liberale, aceste „pieţe închise" sunt ameninţate. Tocmai aceasta s-a produs, în Franţa, de peste treizeci de ani încoace, după o lungă perioadă de protecţionism. Ca urmare, o nouă diviziune internaţională a muncii a avut drept consecinţă declinul inexorabil al unor activităţi odinioară înfloritoare. Nu este pentru prima oară când fenomenul se producea în istoria economică franceză[1] . Însă de data aceasta şocul a fost deosebit de dur. Un peisaj cu desăvârşire nou emerge în urma mutaţiei respective.

Criza identităţilor de meserie i-a afectat mai întâi pe muncitorii care veniseră să lucreze în mine, uzine, şantiere în anii '50–'60. Printre aceştia se aflau mulţi foşti ţărani şi, îndeosebi, muncitori imigraţi. Ei fuseseră mai mult sau mai puţin integraţi în comunităţi de meserie, în sindicalismul muncitoresc şi în formele de regularizare caracteristice Statului-Providenţă. Ei s-au pomenit în şomaj, în pragul pensiei sau în situaţii precare în perioada cuprinsă între 1980 şi 1990. Ei nu mai pot transmite „meseria lor" fiilor şi suportă foarte greu prăbuşirea „lumii lor" anterioare. Este probabil aspectul cel mai dramatic al crizei identitare[2]: imposibilitatea de a transmite copiilor cunoştinţele şi valorile unei meserii recunoscute şi valorificate.

Criza nu a cruţat nici alte categorii de salariaţi. Identităţile de meserie constituie, într-adevăr, un caz particular, desigur foarte vechi din punct de vedere istoric, al unei forme identitare mai generale pe care am numit-o „formă categorială" şi care presupune predominanţa colectivului asupra indivizilor care îl alcătuiesc şi în acelaşi timp interiorizarea normelor foarte pregnante în materie de calificare, de creştere salarială sau de drepturi căpătate. Aceste norme, legate de modurile de regularizare în vigoare (lege, regulament, convenţie, cutumă)[3], se referă şi la agenţii funcţiei publice, care consideră adesea că mobilizarea lor la muncă nu este recunoscută şi că drepturile pe care le-au căpătat sunt ameninţate.

În numeroasele anchete efectuate în anii 1980–1990, aceşti agenţi au declarat că sunt blocaţi[4], fără speranţa unei cariere, fără recunoaştere

---

[1]Despre criza anilor 1880 şi efectele sale asupra muncitorilor meseriaşi, cf. Gérard Noiriel, *Les ouvriers dans la société française*, Paris, Seuil, 1986, p. 83–106.

[2]Cf. Françoise Hurstel, „Identitate de tată şi clasă muncitoare la Montbéliard astăzi", în *Je/Sur l'individualité*, Messidor, 1987, p. 155–180. Nu pare că acelaşi tip de transmitere să fi fost reperat între mame şi fiice; trebuie spus că meseriile sunt universuri masculine.

[3]Cf. Claude Dubar şi Pierre Tripier, *Sociologie des professions, op. cit.*, p. 153–155.

[4]Cf. C. Dubar, *La socialisation, op. cit.*, cap.X, p. 217–228.

din partea conducătorilor lor. Majoritatea dintre ei consideră că regulile jocului s-au schimbat şi că plătesc oalele sparte. Speranţa lor într-o avansare ierarhică, datorată vechimii în muncă sau prin concurs, s-a spulberat din cauza, între altele, sosirii tinerilor licenţiaţi – adesea declasaţi şi având deci un nivel de studii mult mai ridicat –, care au mai multe şanse decât ei de a reuşi la concursuri şi care nu mai împărtăşesc cultura lor profesională. Ei se confruntă, de asemenea, cu comportamente imprevizibile din partea beneficiarilor, cu violenţa transporturilor sau a unor aşezăminte şcolare, cu un dispreţ din partea unora din beneficiarii lor. Nerespectaţi de „clienţi", nevalorificaţi de „şefi", ei suferă de o identitate nerecunoscută. Această criză de identitate profesională îi afectează cu precădere pe cei care au militat în trecut în sindicate şi au sperat în transformări „revoluţionare" ale societăţii franceze. Frustrarea precedentă se suprapune unei decepţii şi mai profunde: aceea de a vedea prăbuşindu-se convingeri şi speranţe fără a putea găsi întotdeauna cauzele sau responsabilii. Frustrarea se poate întoarce uneori împotriva ei însăşi şi da naştere unor forme extreme de singurătate completă.

Astfel, transformarea dintr-o meserie învăţată, transmisă, încorporată, într-o „activitate" devenită nesigură, problematică, insuficient recunoscută, constituie tipul însuşi al *„crizei identitare"* în sensul sociologiei interacţioniste[1]. De mult, la Chicago şi în alte părţi, sociologii au făcut din socializarea profesională, din construcţii şi crize identitare, din relaţia de serviciu şi din paradoxurile sale unul din obiectele lor privilegiate de analiză. Punând în discuţie, mai mult sau mai puţin radical, distincţia canonică a funcţionaliştilor dintre *„profesii"* şi *„ocupaţii"*, ei au încercat să înţeleagă în ce fel orice viaţă profesională, într-un context de schimbări permanente, de răsturnări de conjunctură sau de politică, constituia un parcurs (*career*) străbătut de crize, adică marcat de incertitudini, de cotituri (*turning point*) şi de încercări, parcurs înfruntat cu probleme de definire de sine şi de recunoaştere de către ceilalţi.

Este, aşadar, foarte tentant să interpretăm aceste tendinţe de transformare a muncii în activităţi de rezolvare a problemelor, de realizare a competenţelor şi de punere în aplicare a relaţiilor de serviciu, precum difuzarea progresivă, în „lumea muncii" în Franţa, în perioada respectivă,

---

[1] O parte din scrierile lui Everett Hughes a fost consacrată dezvoltării unei perspective sociologice interacţioniste asupra profesiilor punând în prim-plan aceste concepte de socializare profesională şi de criză identitară legată de ciclurile de viaţă (*career*) şi, mai ales, de cotiturile existenţei (*turning point*). Această schemă se aplică, după autor, atât la *ocupaţii*, cât şi la *profesii*, cf. E.C. Hughes, *Le regard sociologique*, Ed. de la MSH, 1998, p. 59–136. Pentru o sinteză din punct de vedere interacţionist asupra grupurilor profesionale, cf. C. Dubar şi P. Tripier, *Sociologie des professions*, *op. cit.*, 1998, *cap. 5*.

a unei noi maniere de a fi în muncă, de a simţi, de a gândi şi de a trăi activităţile „profesionale", care a destabilizat toate formele anterioare de reprezentare şi de acţiune, toate vechile identităţi profesionale. Însă procedând astfel, creşte riscul de a minimaliza o problemă-cheie a vieţii muncii, o chestiune majoră a sociologiei muncii, care este şi o miză importantă proprie a perioadei recente: aceea a relaţiilor de putere în muncă, a conflictelor de muncă şi a raporturilor de clasă.

IDENTITĂŢI ÎN CÂMPUL MUNCII, CONFLICTE SOCIALE ŞI RAPORTURI DE CLASĂ

Una din caracteristicile importante din anii '30, în Franţa, pare să fie într-adevăr „ştergerea conflictelor de clasă" [1]. Totul se întâmplă ca şi când ascensiunea temei „identităţilor" însoţea declinul celei a „luptei de clasă". Este ceea ce recunoaşte, de altminteri, Renaud Sainsaulieu când explică de ce, o dată cu sfârşitul anilor '60, „tema identităţii apărea în contextul unei reconsiderări a luptei de clasă ca principiu unic de identitate"[2]. În fapt, constatăm că, peste treizeci de ani, „pe termen lung se constată tendinţa de regres a conflictelor salariale", cel puţin, conflictele vizibile, contabilizate, de exemplu, pornind de la zilele de grevă (de la aproximativ 4 milioane între 1971 şi 1976 la 352 840 în 1997), căci „conflictele mici" nu au lipsit, adesea considerate ca nişte „conflicte tot mai numeroase, frecvent provocate de revendicări de «recunoaştere» şi de demnitate şi, în cele din urmă, de identitate"[3]. Ce fel de identitate? Ce relaţie există între aceste conflicte „particulare" şi „vechile" conflicte de clasă, între aceste „revendicări de identitate" şi clasicele revendicări salariale?

Dacă parcurgem lista conflictelor, începând cu Mai '68, ultimul mare conflict istoric, prezentându-se el însuşi drept conflict de clasă,

---

[1]Cf. Bernard Hérault şi Didier Lapeyronnie, „Conflicte şi identitate", în *La nouvelle société française*, A. Colin, 1998, p. 181–212. Cred că formula utilizată de autori nu este întru totul justă: multe conflicte în Franţa păstrează, ca şi altele, timp de treizeci de ani o dimensiune de luptă de clasă. Această dimensiune de opoziţie „de clasă" a salariaţilor faţă de conducători este deopotrivă defensivă şi mai strict limitată la economic. Este, aşa cum o analiza Paul Bouffartigue, deopotrivă „sfârşitul excepţiei franceze" şi „bruiajul mizelor politice". Cf. „Bruiajul claselor" în J.-P. Durand şi F.X. Merrien (ed.), *Sortie de siècle. La France en mutation*, Paris, Vigot, 1990, p. 96 –130.

[2]Cf. convorbirea lui Renaud Sainsaulieu cu Guy Jobert, „Identitatea şi relaţiile de muncă", în *Éducation permanente*, număr special „Formare şi dinamici identitare", 128, 1996, p. 189.

[3]Cf. Hérault şi Lapeyronnie, *op. cit.*, p. 182.

găsim mai multe feluri de conflicte. Mai întâi conflictele „*profesionale*", mobilizând la manifestaţii, categorii întregi opunându-se unor măsuri publice care le vizau, revendicând crearea de posturi, protestând împotriva degradării condiţiilor lor de muncă, apărând sau revendicând un statut: profesorii (sfârşitul lui 1987, începutul lui 1989, martie 1998...), asistentele sociale (nouă săptămâni în toamna lui 1991), medicii (1983, 1990, 1996...), şoferii rutieri (1984, 1995, 1997...), infirmierele (şapte luni în 1988–1989...) etc. Pentru unii dintre ei putem vorbi despre recunoaşterea de identităţi colective, despre inventarea de noi forme de acţiune şi de reprezentare. Este cazul *coordonărilor* apărute în mai multe din aceste conflicte şi, mai cu seamă, cel al infirmierelor[1] , conflict emblematic. Statul este destinatarul principal, dar nu exclusiv, al acestor conflicte care nu se prezintă desigur ca „luptă de clasă", ci afirmă existenţa colectivă a unui grup profesional, a unui colectiv de salariaţi, inclusiv în dimensiunea sa sexuată, a unei profesii în luptă împotriva unui sistem administrativ, birocratic, politic care ignoră adevăratele lor probleme, revendicările lor salariale, dar ignoră şi adevăratul lor rol economic şi social. Infirmierele nu vor să reclame înscrierea lor în situaţia de salariate, ele ţin, de asemenea, să inventeze forme noi de expresie colectivă.

Apoi, perioada este marcată de mai multe greve ale studenţilor şi liceenilor, conflicte „*educative*" care nu mai au caracterul „revoluţionar", respectiv „insurecţional" al lui mai '68, dar care pot conţine aspecte inedite de „protest moral" (sfârşitul lui 1986 împotriva proiectului Devaquet, asasinatul lui Malik Oussekine). Însă obiectivele lor esenţiale constă în a se opune selecţiei şi în a reclama mijloace, inclusiv pentru a lupta împotriva eşecului şcolar (cf. îndelungata grevă a profesorilor din Seine-Saint-Denis în martie–aprilie 1998 sau a liceenilor din 1999). Aceste conflicte arată în ce măsură sistemul educativ a devenit strategic şi miza reuşitei şcolare decisive (cererile au drept obiect, din ce în ce mai mult, mijloacele în învăţători, în localuri, în asistenţă pentru reuşită...) nu numai pentru integrarea socială, ci şi pentru construcţia identitară individuală.

Perioada în cauză este, de asemenea, plină de conflicte orientate spre apărarea *locurilor de muncă*, mobilizarea împotriva unui val de concedieri, împotriva închiderii de uzine, de obiective industriale (mineri, siderurgişti, salariaţi de la Vilvoorde sau Michelin...). Trebuie să

[1]Cf. Danièle Kergoat, Françoise Imbert, Hélène Le Doaré, Danièle Sénotier, *Les infirmières et leur coordination*, Lamarre, 1989. Autorii încearcă să construiască, în această carte, figura infirmierei coordonate ca o nouă formă de identitate colectivă în construcţie, diferită de cea a „militantului tradiţional" în acelaşi timp prin luarea în calcul a dimensiunii sexuate şi prin exigenţa de democraţie directă legată de acţiune.

recunoaștem: foarte puține dintre aceste mișcări și-au atins scopul. În majoritatea covârșitoare a cazurilor, suprimarea locurilor de muncă, închiderea obiectivelor industriale s-au produs și, uneori, datorită unui plan social – chiar la nivelul unei ramuri întregi (cf. Convenția generală de protecție socială a siderurgiei) –, o parte dintre salariați s-a reconvertit, în timp ce alta consimțea la pensionare anticipată, iar o a treia a devenit șomeră. Toate mișcările menționate au ilustrat în ce măsură „deversarea" decurgea anevoie în societatea franceză în care regularizările sunt slăbite și structurile preventive de formare, reconversiune, mobilitate sunt prea adesea fie inexistente, fie insuficiente...

În fine, două conflicte recente nu se înscriu în categoriile precedente. Marea grevă din *decembrie 1995* a fost declanșată prin repunerea în discuție a regimurilor speciale de pensie, mai cu seamă cel al ceferiștilor. Ea s-a orientat spre temerile exacerbate de reconsiderare a *serviciilor publice*, a statutului întreprinderilor naționale, a mijloacelor atribuite și a perenității regimurilor de pensie. Obiectul dezbaterii nu era, în primul rând sau doar, un reflex corporatist de apărare, era, de asemenea, și afirmarea legitimității noțiunii însăși de serviciu public, recunoașterea sa. O mare parte a „publicului" care i-a susținut pe greviști nu s-a înșelat[1]. Mișcarea șomerilor din *decembrie 1997* este cu totul inedită, deoarece este istoric improbabilă: chiar dacă există precedente, ea reprezintă o mobilizare colectivă inedită a celor care fuseseră prea repede numiți „excluși", o trecere de la resemnare la revoltă[2], care ne permite să constatăm în ce măsură formele de acțiune colectivă supraviețuiesc „crizei" și se reînnoiesc în permanență.

Comparația mi se pare interesantă, căci ea permite a deosebi forme tradiționale și forme noi de conflicte sociale. În conflictul muncitorilor din serviciile publice, este vorba, înainte de toate, despre apărarea unei identități statutare împotriva unui stat-patron care o pune în discuție, material și simbolic. În mișcarea șomerilor, este vorba despre afirmarea în mod colectiv a unei demnități umane (minimul social actual nu este suficient pentru a o apăra) și despre lupta în comun împotriva unei stigmatizări infamante. Aceste două exemple vădesc, în două maniere diferite, caracterul simbolic al conflictelor sociale și importanța identitară a ceea ce Segrestin numise „comunitățile pertinente ale acțiunii colective". Însă într-un caz era vorba despre reafirmarea unității grupurilor profesionale „vechi" față cu riscurile de dislocare, devalorizare, negare statutară. În

[1]Cf. numărul special al revistei *Sociologie du travail* consacrat marilor greve din decembrie 1995.

[2]Cf. Didier Demazière și Maria Térésa Pignoni, *Chômeurs: du silence à la revolte*, Hachette, 1998.

celălalt caz era vorba despre construirea unei identităţi colective, despre un gen „nou", pornind de la indivizi confruntaţi cu ameninţarea şomajului, cu riscurile de desocializare, de „dezafiliere" şi de excludere socială. În primul caz, individualismul, comportamentele de *„retragere"* (inseparabile de chestiunile pensionării), probele nerecunoaşterii constituie riscuri viitoare împotriva cărora trebuie luptat, în al doilea caz, ele constituie experienţe trecute împotriva cărora trebuie reacţionat, intrând în relaţii *„de afinitate"* şi construind un colectiv nou.

Şi asta pornind de la o identitate de situaţie[1] împărtăşită de un grup lipsit de „memorie colectivă" şi mai curând stigmatizat de destinul unei condiţii devalorizate. Este vorba despre crearea unei identităţi noi prin mobilizare personală, despre constituirea unui „grup improbabil" împotriva dificultăţilor „retragerii în sine" şi a culpabilităţilor „stigmatului". Dacă constituirea unor atare grupuri nu este excepţională (cf. exemplele evocate de Emmanuelle Reynaud, de la „microculturile de ateliere" până la „mişcările mamelor celibatare", trecând prin „grupuri de femei în luptă"), ea este rară, ea prezintă întotdeauna un cost ridicat: urmând aceeaşi dinamică, trebuie „modificat sistemul său normativ", create „legături informale" şi „angajat în mod personal şi intens" într-o întreprindere colectivă incertă care ţine cu adevărat de „societar" şi nu de „comunitar"[2]. Tocmai aceasta o face deopotrivă improbabilă şi funciarmente inovatoare.

Care este, în acest din urmă caz, adversarul vizat? Este încă (sau nu) vorba despre un conflict de clasă? Este o întrebare strategică pentru a înţelege criza identităţilor profesionale, întrucât ne determină să deosebim radical două forme identitare confruntate cu individualizarea situaţiilor legate de slujbă şi de muncă. Prima, identitatea categorială, este cea înscrisă într-o *continuitate*, într-o formă istorică preexistentă care îi aduce principala sa identificare (prin celălalt). Colectivul preexistă şi preformează individualizarea. Aceasta din urmă nu constituie decât

---

[1]Cf. Emmanuelle Reynaud, „Identitate colectivă şi schimbare socială: culturile colective ca dinamică de acţiune", în *Sociologie du travail*, nr. 2, 1992, p. 159–177. Răspunsul dat de Emmanuelle Reynaud mi se pare diferit de cel al lui Segrestin: mai întâi pentru că aproape toate exemplele sale sunt mişcări de femei care leagă, ca şi infirmierele coordonate, dinamica de emancipare feminină (cf. *cap. I*) de constituire a identităţilor de situaţie, adică provizorii şi parţiale, de tip societar (*Gesellschaft*) şi nu comunitare (*Gemeinschaft*), apoi pentru că aceste identităţi incerte sunt „culturi ale acţiunii", „locuri de elaborare de schimbări sociale" şi nu de apărare a prerogativelor (masculine) unei meserii...

[2]Potrivit definiţiilor tipice ideale date în introducere, societarul este o construcţie contingentă, în situaţie, de legături voluntare, adesea provizorii şi limitate la o sferă a existenţei. El cere din această cauză o mobilizare personală care nu există în comunitar.

specificarea unei forme de tip *comunitar*, deopotrivă referențială și coercitivă. Identitatea colectivă în muncă este mai întâi defensivă, uneori *„fuzională"* (Sainsaulieu). Ea este la cheremul unui conflict pierdut, al unei separări „mortale" de grupul de apartenență. A doua, identitatea de rețea, este cea care rezultă dintr-o ruptură, care implică o identificare nouă (pentru sine), care trece prin proba individualizării adeseori forțate, care înfruntă chestiunea reconstrucției unei forme *societare*, în același timp voluntară și incertă. Identitatea colectivă în muncă este o inovație, o „creație instituțională" (Sainsaulieu) care implică un proces de elaborare, de *„negociere"* a regulilor și normelor, a reperelor comune. Acest proces cuprinde în mod necesar o parte de conflict, dar și de cooperare, de înaintări și de replieri, de compromisuri și de riscuri.

Ne aflăm la interferența a două paradigme, a două maniere de a gândi legăturile dintre construcția individualității și construcția socială. În prima, socialul ca raport de clasă, de exploatare salariată, de dominație este preponderent: salariații nu își pot construi identitatea de dominați rezistenți decât raliindu-se. Conflictul – ca un *conflict de clasă* – este o înfruntare care nu poate decât să consolideze identitățile stabilite ale protagoniștilor, fie să facă astfel încât „să fragmenteze" identitatea colectivă a perdantului în „indivizi" abandonați chinurilor „dezafilierii". Conflictul ca moment și încercare a unei *construcții de actor colectiv* este o confruntare care poate permite o depășire a izolării inițiale și constitui o experiență decisivă în accesul la o identitate nouă, în același timp personală și „societară". Examenul retrospectiv pare să arate cu claritate declinul conflictelor de primul tip (care ar trebui legate de prăbușirea adeziunii sindicale, mai ales de „sindicatele de clasă") și o ascensiune lentă, incertă, uneori puțin vizibilă, a conflictelor de al doilea tip[1]. Este un element crucial a ceea ce eu numesc criza identităților profesionale.

CONCLUZIE

În experiențele acestor ultimi treizeci de ani, în materie de ocupație și șomaj, de activități și relații de muncă, de mișcări sociale, „modelele culturale" reperate de Renaud Sainsaulieu în organizațiile de muncă din

[1]Este adevărat că, de mult, conflictele care se prezentau ca înfruntări de clasă, în discursul liderilor lor, constituiau în fapt confruntări, „jocuri cu sumă non-zero", în cadrul cărora mizele de recunoaștere identitară erau importante și a căror rezultat putea întări deopotrivă logica managerială de „reușită economică" și logici salariale de „recunoaștere identitară". Un astfel de exemplu este dat în Pascale Trompette, „Negocierea în întreprindere: simbolica onoarei și recompuneri identitare", în *Revue française de sociologie*, XXXVIII-4, 1997, p. 791–822.

anii '60 au suferit evoluţii semnificative[1]. Eu reperasem unele dintre aceste dinamici cu ocazia anchetei colective din anii 1986–1989, având drept obiect salariaţii din marile întreprinderi private în raport cu formaţiile „inovatoare".[2] Cercetări noi, în anii '90, au adus noi elemente care permit, pe baza sintezelor precedente, a apăra teza unei crize a formelor identitare moştenite de la cei Treizeci de ani glorioşi.

Ceea ce Sainsaulieu numise identitate de *„retragere"* şi care caracteriza, la sfârşitul anilor '80, discursurile salariaţilor considerându-se „marginalizaţi", periferici în întreprindere sau serviciu şi, recunoscându-se ameninţaţi cu excluderea, a evoluat spre modalităţi noi, marcate de excluderea din muncă, de proba „şomajului total"[3] sau a pensionării anticipate. „Forma identitară" respectivă era construită prin acte de atribuire, de etichetare în muncă situând-o „în afara modelului competenţei". Cum au trăit salariaţii vizaţi această încercare identitară redutabilă care constituie excluderea din ocupaţie? Prima formă de „criză identitară" este, probabil, cea mai teribilă. Ea combină un raport de exterioritate faţă de ocupaţie cu un raport instrumental faţă de muncă, ceea ce face delicată „reconversiunea" în alte roluri, în particular familiale, mai cu seamă pentru bărbaţi. Ceea ce numim uneori „retragere în sine" nu spune nimic despre procesele sociale şi psihice ale desocializării care implică toate sferele existenţei, inclusiv cea a cetăţeniei. Vom reveni la acest subiect în ultimul capitol.

Ceea ce Sainsaulieu desemna prin expresia de „model *fuzional*", pe baza observaţiilor sale directe a conflictelor sociale în care identificarea muncitorilor cu liderul lor implica o formă de „noi" primând absolut asupra lui „eu", noi am rebotezat-o *identitate categorială* pentru a desemna argumentele celor care, neavând încredere în managementul participativ şi în inovaţiile de formare, adoptau forme de participare dependente, nostalgice de protecţie a identităţii de meserie. Criza identităţilor de meserie, sub loviturile de berbece ale raţionalizării, se

---

[1]Ultima carte colectivă de R. Francfort, F. Osty, R. Sainsaulieu şi P. Uhalde, *Les mondes sociaux de l'entreprise*, Paris, Desclée de Brouwer, 1997, indică dezvoltarea, în anii '90, a unei culturi de serviciu public care este mai degrabă analizată ca defensivă, în special în raport cu privatizările şi dezvoltarea formelor de precarizare. Nu se ştie prea bine dacă e vorba despre un „model nou" sau despre reactivarea unui model vechi.

[2]Cf. ultima parte din *La socialisation, op. cit.*, p. 201–252 şi ultimul capitol din *Sociologie des professions*, *op. cit.*, p. 225–259.

[3]Cf. Dominique Schnapper, *L'épreuve du chômage*, Paris, Gallimard, 1994 (ed. I, 1981). În această nouă ediţie, autorul face bilanţul lucrărilor recente asupra şomajului şi şomerilor şi găseşte o confirmare tezei despre menţinerea centralităţii muncii în societatea franceză din anii 1980 şi 1990.

reproduce la nesfârşit în istoria capitalismului, de mai bine de două secole, sub forme de fiecare dată specifice. Am văzut felul în care ea diferă de crizele precedente şi cum ea împrumută forma unui sentiment de blocaj. Dacă ea nu duce în mod necesar la excluderea din post, presupune adesea alternative dureroase între reconversiune şi reclasare în posturi adesea devalorizate. Această criză identitară ridică, de asemenea, chestiunea transmiterii intergeneraţionale în cadrul claselor populare sau al „salariaţilor de nivel mediu".

„Modelul *negociator*", numit astfel de Sainsaulieu ridică probleme diferite. În ceea ce mă priveşte, propusesem expresia *identitate de întreprindere* pentru a desemna logica argumentelor salariaţilor puternic implicaţi în inovaţiile întreprinderii lor, care sperau să schimbe această importantă contribuţie pe o promovare internă, oricare ar fi ea. Această formă identitară nu pare să fi rezistat noilor valuri de raţionalizare din anii '90. Ea nu mai reprezintă un model de referinţă pentru noul management obsedat de reducerile de personal şi de reducerea liniilor ierarhice. Ea nu mai reprezintă un model atractiv pentru „cadrele" afectate, la rândul lor, de şomaj, considerându-se în majoritatea lor nişte salariaţi ordinari. Ea nu mai cadrează cu ultima versiune a modelului competenţei, propovăduind mobilitatea externă voluntară şi valorificând folosibilitatea. Iată motivul pentru care ea rămâne problematică şi insuficient elucidată: cum să administrezi această reconversiune de sine care se substituie vechilor parcursuri de ascensiune internă? Cum să proiectezi un viitor când întreprinderea cu care te-ai identificat dispare din orizontul tău? Ce alternativă pentru această identificare „internă" când nu există un alt model de colectiv?

Rămâne „ultimul model" pe care Sainsaulieu îl desemna cu expresia „model *afinitar*" şi pe care eu îl numisem mai întâi „identitate *incertă*", apoi „identitate *individualistă*" pentru a propune, în sfârşit, termenul *identitate de reţea*. Această formă fusese indusă, aproape exclusiv, de discursul tinerilor licenţiaţi considerându-se declasaţi şi proiectând o „mobilitate externă" la întreprinderea unde lucrau. Ea nu trimitea decât la tipuri de colectiv foarte personalizate, adesea efemere, centrate pe relaţii afective, în reţele, era singura care era organizată în jurul anticipării unui parcurs de mobilităţi voluntare, în ciuda tuturor riscurilor previzibile. Era singurul caz în care noţiunea de „precaritate", utilizată până acum de o manieră exclusiv negativă, putea dobândi o conotaţie pozitivă: un soi de „precaritate identifiantă"[1], adică o conduită de explorare

[1]Am găsit această expresie într-un raport de cercetare coordonat de Anne-Chantal Dubernet referitor la tinerii în pragul încadrării în câmpul muncii în regiunea Pays de la Loire; cf. raportul intitulat *Les contrats précaires en questions*, CEREQ, 1996, reprodus cu maşina ronéo.

neîncetată a unui mediu profesional prin intermediul experienţelor scurte, dar de fiecare dată aducând noi cunoştinţe. „Viaţa de artist" dă un bun exemplu. Este vorba despre o formă identitară similară cu cea a actorilor ale căror caracteristici şi parcursuri le cunoaştem astăzi mai bine[1]. Putem afirma, ţinând cont de toate analizele precedente, că este astăzi singura formă identitară valorificată şi cruţată de criză? Vom relua această chestiune în ultimul capitol al cărţii.

Iată o a doua interpretare a crizei identităţilor, întru totul complementară celei din capitolul precedent. Toate formele anterioare de identificare cu colective sau cu roluri stabilite au devenit problematice. Identităţile „tayloriană", „de meserie", „de clasă", „de întreprindere" sunt devalorizate, destabilizate, în criză de nerecunoaştere. Toţi „noii" anteriori, marcaţi de „comunitar" şi care permiseseră identificări colective, moduri de socializare a lui „eu" prin integrare definitivă în aceste colective sunt suspecţi, devalorizaţi, destructuraţi. Ultimul ţipăt al modelului competenţei presupune un individ raţional şi autonom care dirijează pregătirile şi perioadele sale de lucru după o logică antreprenorială de *„maximizare de sine"* [2].

Această formă foarte „individualistă", dar şi foarte „incertă", această *identitate de reţea* foarte legată de „societatea în reţea" [3], care se construieşte prin mondializare, mai întâi în muncă, apoi pretutindeni în altă parte, această formă orientată, prin „realizarea de sine", spre dezvoltarea personală, într-un context de competiţie acerbă, îi obligă pe indivizi să înfrunte incertitudinea şi, din ce în ce mai des, „precaritatea", încercând să-i dea un sens. Nu este însă această formă, ea însăşi, într-o criză permanentă?

---

[1] Cf. cele două lucrări despre actori apărute în acelaşi an: Catherine Paradeise, *Les comédiens*, Paris, PUF, 1997, şi Pierre-Michel Menger, *La profession de comédien*, Paris, Ministerul Culturii, 1997. În această din urmă lucrare, autorul propune noţiunile de „self-marketing permanent" şi de „autoproducţie (şi punere în scenă) de sine" care, adăugate la constatarea caracterului decisiv al reţelelor, ne poate determina să-i considerăm pe aceşti actori (şi probabil pe ceilalţi artişti) drept nişte reprezentanţi eminenţi ai acestei noi forme identitare care este marcată de crize recurente (perioade de şomaj, neîncredere în sine, eşecuri...).

[2] Asupra acestui model ultraliberal zis „de întreprindere de sine", cf. Bob Aubrey, *Le travail après la crise. Ce que chacun doit savoir pour gagner sa vie au XXI^ème siècle*, Paris, InterÉditions, 1994.

[3] În *La société en réseau*, Manuel Castells afirmă: „Niciodată munca nu a fost mai esenţială în procesul de creaţie, niciodată muncitorii nu au fost mai vulnerabili în raport cu organizaţia, indivizi izolaţi în sânul unei reţele flexibile care nici nu ştie unde se situează el exact" (p.322). Nu putem spune mai bine că forma identitară astfel vizată, această „identitate de reţea" produsă, deşi producătoare, de „societatea în reţea" este solid ancorată în muncă, dar rămâne le fel de incertă şi instabilă ca evoluţia muncii înseşi.

Dacă rezultatul a treizeci de ani de criză a locurilor de muncă, de transformare a muncii în sensul responsabilităţii individuale, al valorificării competenţei personale şi al „folosibilităţii fiecăruia" a fost de a face din această ultimă formă identitară singura dezirabilă în viitor, singura susceptibilă de recunoaştere temporară, singura de propus generaţiei noi, atunci am intrat într-o criză identitară permanentă[1] . Ar trebui oare ca fiecare, în viitor, „să se vândă", pentru o vreme, unui patron sau „să-şi încerce norocul" în crearea unei întreprinderi nesigure? Statutul funcţiei publice, ultimă redută a „stabilităţii pe viaţă", va sfârşi oare prin a ceda sub loviturile de berbece ale „necesarei concurenţe" a întreprinderii de serviciu, ale „egalizării condiţiilor de ocupaţie", ale „noilor norme europene" şi, în cele din urmă, ale procesului de raţionalizare capitalistă? Ar trebui ca fiecare să-şi schimbe cu regularitate activitatea, ocupaţia, competenţa, reţeaua? Ce va deveni atunci identitatea sa profesională, parte mai mult sau mai puţin centrală a identităţii sale personale? Va deveni ea, pentru cei mai mulţi, o istorie imprevizibilă, incertă, reluată mereu de la capăt? Va fi, pentru ei, o serie indefinită de crize care trebuie depăşite, gestionate? O identitate de criză, o identitate în criză?

[1] O ipoteză mai congruentă cu cea din capitolul precedent ar consta în a crede că decalajul dintre punerea în discuţie a rolurilor profesionale (şi a categoriilor de ocupaţie), prin extinderea modelului competenţei, şi emergenţa noilor proiecte de carieră devenită foarte dificilă prin incertitudinile pieţelor va tinde spre a se reduce şi că identităţile de reţele se vor dezvolta graţie anticipării noilor cariere legate de noi filiere de ocupaţie...

4. RELIGIE, POLITICĂ ŞI CRIZA IDENTITĂŢILOR SIMBOLICE

A iubi şi „a avea o familie", a munci şi „a avea un serviciu" constituie de acum înainte nişte preocupări principale, dacă nu exclusive, ale contemporanilor noştri[1]. Este suficient pentru a defini identitatea lor? Desigur că nu. Dacă identitatea, în sens juridic, este mai întâi un nume de familie (dar şi cel puţin un prenume) moştenit de la o descendenţă (în fapt, două), dacă uneori este o categorie socioprofesională (un statut de slujbă mai ales), ea este şi o naţionalitate. Pe carnetele de identitate, variabile în funcţie de state, putem cere informaţii diferite (data şi locul naşterii, adresa, culoarea ochilor, semne particulare...), dar se cere întotdeauna de a înscrie în el aceste două elemente-cheie: numele şi naţionalitatea. Mă numesc X... şi sunt francez. Naţionalitatea stă la baza identităţii juridice ca şi numele la originea identităţii personale.

În societăţile democratice, naţionalitatea implică cetăţenia. Dreptul de vot înseamnă a participa la suveranitatea naţiunii care, în schimbul

---

[1]Fac aluzie la o anchetă prin chestionare conţinând o întrebare deschisă care cerea studenţilor de la primul ciclu de ştiinţe sociale (Sociologie şi Administraţie economică şi socială), în 1997–1998, să răspundă la întrebarea ce însemna pentru ei expresia: „a reuşi în viaţă". Imensa majoritate din 300 de respondenţi a abordat doar două teme: serviciul („să am un serviciu bine plătit, care să-mi placă, stabil...") şi familia („să am o familie care să mă iubească şi pe care să o iubesc..."). Cuvintele trimiţând la universul religios, politic sau la un alt domeniu „simbolic" sunt aproape inexistente (cu infima excepţie a două tinere de origine algeriană). A fost emoţionant pentru mine să constat că rezultatele unei analize lexicografice conţineau date similare celor obţinute de Christian Baudelot de la elevii de la LEP: dominaţia verbului „a avea" (un serviciu, o familie, o casă frumoasă...), mai ales la băieţi, urmat de verbul „a face" (ceva ce îmi place...) şi de verbul „a fi" (bine în munca mea, în largul meu...), mai ales la fete. Variabila „origine socială" nu pare să fie foarte deosebită (originile sociale ale studenţilor de la primul ciclu fiind diferite de cele ale elevilor de la LEP); cf. Christian Baudelot „A reuşi în viaţă", în *Les élèves de LEP, une population diversifiée*, Universitatea din Nantes, reprodus cu maşina ronéo, 1987.

apartenenţei, conferă statutul de cetăţean. A vota înseamnă a exprima o preferinţă pentru nişte candidaţi, partide, programe. Pluralismul poziţiilor politice implică opţiuni, poziţii motivate simbolic. A avea o naţionalitate înseamnă nu numai a beneficia de drepturi (sociale mai ales), aceasta presupune şi datoria de a exprima preferinţe prin votul democratic, adică opţiuni motivate prin valori, credinţe. Tocmai acestea din urmă definesc identităţile simbolice.

Acest capitol abordează ceea ce pe vremuri se numeau ideologii[1]. Ce s-a schimbat în acest domeniu în Franţa timp de treizeci de ani? Putem oare vorbi despre o criză a ideologiilor (în sensul sistemelor de „reprezentări ale lumii") sau despre identităţi simbolice (în sensul convingerilor în materie religioasă sau politică)? Pentru a răspunde la aceste întrebări, voi consulta ştiinţele sociale: anchetele, sintezele, interpretările recente. Însă voi încerca de asemenea să verific schema teoretică construită în primul capitol. Voi aborda mai întâi evoluţiile raportului faţă de religie şi, într-un sens mai general, de credinţe şi practici religioase. Voi încerca apoi să restitui dinamicile câmpului politic, transformările raportului faţă de politică. Voi examina în sfârşit teza crizei identităţilor simbolice, în strânsă legătură cu chestiunea „reprezentărilor"[2], nu numai cognitive, ci şi politice, nu numai ideologice, ci şi personale.

PROCESUL DE PRIVATIZARE A RELIGIOSULUI: DEZINSTITUŢIONALIZARE?

„În treizeci de ani, peisajul religios al Franţei s-a schimbat profund." Această constatare a lui Jean-Marie Donégani[3] se sprijină pe o serie de indicatori deveniţi clasici în materie de sociologie a religiilor. Mai întâi pe cei care se referă la practica religioasă. Primele anchete naţionale, la începutul anilor '50, au arătat că „practicanţii religioşi", cei care declarau

---

[1]Termenul „ideologie" pare a fi în declin în literatura sociologică în cea de a doua jumătate a anilor '80, în Franţa, în timp ce el putea fi foarte des întâlnit în lucrările unor sociologi din anii '60 şi '70. Definiţia însăşi a cuvântului ridică, de altfel, probleme: potrivit poziţiei epistemologice a autorilor, ea desemnează „o totalitate de idei false" sau „o viziune a lumii, un sistem simbolic în general"; cf. Raymond Boudon, *L'idéologie ou l'origine des idées reçues*, Paris, Fayard, 1986.

[2]Voi folosi termenul „reprezentare" în trei sensuri diferite deosebite prin grafie: „reprezentările" lumii în sens de ideologii, *reprezentările de sine*, în sens de punere în scenă teatrală, şi *reprezentarea politică* în sens de delegare a puterii.

[3]Cf. Jean-Marie Donégani, „Ideologii, valori, culturi", în Olivier Galland şi Yannick Lemel (ed.), *La nouvelle société française*, Paris, A. Colin, 1998, p. 213–244.

că merg la biserică în fiecare duminică, reprezentau aproape 40% din francezii de peste 15 ani, 28% de bărbați și 49% de femei. La mijlocul anilor '90, măsuri comparabile duc la o rată de 9 la 10% (5% bărbați și 18% femei). Descreșterea este aproximativ regulată de-a lungul întregii perioade, cu o accelerare la mijlocul anilor '60. Curba practicii duminicale a tinerilor de mai puțin de 25 de ani este deosebit de interesantă: ea crește până la începutul anilor '60 (33% în 1962) pentru a diminua considerabil (20% în 1966) și a diminua în mod regulat până la a atinge o rată aproape de zero (2% în 1994)[1]. Putem vorbi despre o prăbușire a practicii religioase, mai cu seamă la tineri.

Analizând de o manieră foarte riguroasă compoziția efectelor de vârstă, de generație și de perioade și sprijinindu-se pe date din alte țări europene, Yves Lambert[2] ajunge la concluzia unei dominări masive a efectului de perioadă. Desigur, scăderea practicii religioase îi afectează mai mult pe cei care au mai puțin de 45 de ani, dar ea nu îi cruță pe cei mai în vârstă. Această scădere este sensibilă pretutindeni în Europa și se referă la toate generațiile. Însă mai există pretutindeni mari abateri între practica celor mai în vârstă (generații născute înainte de 1914) și cea a celor mai tineri (generațiile născute după 1950). În Italia sau în Spania, se trece de la 70 sau 75% la practicanții cei mai în vârstă la 25 sau 30% la cei mai tineri. În Franța, la începutul anilor '90 cifrele corespondente erau de la 25% (generația de dinainte de 1914) la 8% (generația de după 1950).

Dacă examinăm declarațiile de apartenență, evoluțiile sunt mai puțin spectaculoase: în Franța, în 1993, 79% din respondenți își spuneau catolici și 51% „nepracticanți". În 1974, ratele erau de 86,5 și de 47,5%. Cei care se declară „fără religie" trec, în cursul acestei perioade, de la 10 la 16%. O netă majoritate a francezilor interogați răspund „catolici" la întrebările de apartenență, oricare ar fi formularea lor[3]. Însă doar o minoritate, din ce în ce mai slabă, se definește ca „practicant cu regularitate". Constatăm deci „o abatere între declarațiile de apartenență (care rămâne puternică) și de practică (ce se prăbușește) religioase".

---

[1]În Franța, anchetele privind practica religioasă catolică distingându-i pe practicanții religioși (slujbă în fiecare duminică), ocazionali (de mai multe ori pe an) și nepracticanți au fost sistematizate, sub impulsul între altele al lui Gabriel Le Bras, în anii '50, ceea ce permite a stabili serii de lungă durată.

[2]Cf. Yves Lambert, „Vârste, generații și creștinism în Franța și în Europa", în *Revue française de sociologie,* XXXIV–1993, p. 525–555.

[3]Răspunsurile la întrebarea: „Care este religia dvs.?" pot, de asemenea, fi comparate, în Franța, pe o lungă perioadă. Între 1954 și 1993, răspunsul „catolic" a trecut de la 93 la 79%; cf. Joseph Sutter, *Vingt ans de sondages religieux en France*, Paris, Ed. du CNRS, 1984, și Donégani, *op. cit.*, p. 231. Nu am tratat despre alte religii (între 3 și 5% din populație) în acest capitol.

Această abatere, din ce în ce mai mare, ridică, potrivit lui Donégani, o „problemă de interpretare".

Pentru a progresa în interpretarea sa, Jean-Marie Donégani a purces la o anchetă prin convorbiri ale căror rezultate sunt importante. Teza sa afirmă că există de acum înainte „mai multe focare de producţie simbolică conturând identităţi religioase diferenţiate". Explorând, prin convorbiri, conţinuturile subiective asociate cu referinţă catolică, el desprinde şase modele dintre care trei îi privesc pe cei care spun că „pun religia în centrul vieţii lor", şi trei pe cei care consideră „religia ca o referinţă printre altele". Un singur dintre aceste modele, minoritar, poate fi considerat drept „tradiţional", adică combinând o practică normală considerată obligatorie şi o adeziune doctrinală „totalizantă". Toţi respondenţii care nu adoptă acest model (adică marea majoritate) afirmă, într-un fel sau altul, că „ţin mai mult cont de conştiinţa lor decât de poziţiile Bisericii în ceea ce priveşte alegerea lor de viaţă". Religiosul s-a privatizat deci: instituţia religioasă şi-a pierdut legitimitatea.

Acest proces este deosebit de vizibil la tineri, mai ales când comparăm discursul lor cu cel al celor mai în vârstă. Schimbarea nu se referă numai la normele morale, ci şi la cele ale credinţelor specific religioase. De exemplu: „tinerii" (sub 45 de ani) definindu-se ca fiind catolici sunt aproape singurii care dezvoltă un model pe care Donégani îl numeşte „integralism individualist". Ei definesc religia lor drept „libertate individuală sub semnul Evangheliei" şi o consideră drept „străină de orice logică instituţională". Forul lor interior este suveran: învăţătura Bisericii nu mai are efect asupra identităţii lor religioase.

Donégani găseşte într-o anchetă în rândurile cititorilor ziarului *Phosphore* (în majoritatea lor de la 12 la 16 ani) o confirmare a acestei privatizări a credinţelor. Două treimi din respondenţi au răspuns pozitiv la item: „Că Isus este Fiul Domnului sau fiul unui ţăran îmi este egal, important este ceea ce îmi aduce el." Peste două treimi (68%) au răspuns „Nu" la întrebarea: „Există o religie care vi se pare mai adevărată decât alta?" La întrebarea: „Cum consideraţi existenţa lui Dumnezeu?" răspunsurile sunt următoarele: sigură (29%), probabilă (32%), improbabilă (17%), exclusă (18%). În 1996, cu prilejul unui sondaj având drept obiect un eşantion de 16–25 de ani, pentru prima oară, se pare[1], majoritatea tinerilor au răspuns „Nu" (52%) la întrebarea: „Credeţi în Dumnezeu?" Comparând mai multe anchete, găsim aceeaşi evoluţie care poate fi numită „probabilism": conţinuturile credinţelor religioase sunt,

[1]Era pentru prima oară, din momentul în care întrebarea a fost formulată astfel, când o majoritate a unei clase de vârstă (16–25 de ani) răspundea negativ, în Franţa, potrivit SOFRES, care a realizat sondajul.

în cel mai bun caz, probabile, adică „poate adevărate". Ca urmare, a crede în ele „depinde de fiecare". Din aceste anchete, Donégani trage o concluzie importantă pe care o exprimă astfel: „Credințele contemporane nu sunt nici politice, nici religioase, ci private: conștiința individuală urmează a hotărî referitor la adevărat, bun, drept"[1].

Două expresii sunt utilizate în mod curent de sociologi pentru a desemna procesul de privatizare a credințelor și practicilor religioase: secularizarea și dezinstituționalizarea. Primul este vechi și consensual. Al doilea este mai recent și mai polemic. Secularizarea este un proces istoric de lungă durată care vede bisericile (mai întâi protestante, apoi catolice), retrăgându-se din anumite funcții (educative, sanitare, animatoare, caritative...), care sunt asumate de organizații „non-confesionale" și, în particular, de stat. În Franța, legea separării Bisericii de stat din 1905 marchează o cotitură în procesul de secularizare. Ea este însoțită de o consolidare a laicității ca valoare republicană cardinală. Religia devine juridic o afacere „privată", însoțită de o recunoaștere oficială de pluralism religios. Ceea ce istoricii numesc „gâlceava școlară" nu se termină totuși, dar ea devine o chestiune mai mult politică decât religioasă.

Expresia „dezinstituționalizare" are o cu totul altă importanță. Ea înseamnă că, dincolo de „pierderea influenței" instituțiilor religioase asupra vieții private (incontestabilă potrivit tuturor anchetelor), totalitatea instituțiilor (Biserica, Școala, Armata, Întreprinderea, Familia...) este discreditată și astfel „producerea normelor a trecut de partea subiectivității"[2]. Această noțiune poate fi foarte ușor legată de noțiunea de sociologie durkheimiană: criza instituțiilor ar decurge astfel direct din fărâmițarea, chiar pieirea credințelor colective care au o rădăcină religioasă. Pentru Durkheim, legătura socială este cea care decurge din socializarea morală a noii generații de către precedenta, completată de punerea în operă a reglementărilor eficace (corpurile intermediare și, mai ales, grupurile profesionale). Socializare și regularizare implică credințe colective care sunt inculcate de instituția școlară și întreținute de instituțiile juridice. În opinia lui Durkheim, nu poate exista societate modernă, organică și democratică (ceea ce eu numesc societar) fără instituții puternice și legitime, recunoscute și consensuale, bazându-se pe valori împărtășite. Pentru Durkheim, valorile republicane au succedat

[1]Cf. Donégani, *op. cit.*, p. 243. Rezultatele complete ale anchetei sale se află în Jean-Marie Donégani, *La liberté de choisir. Pluralisme religieux et pluralisme politique dans le catolicisme français contemporain*, Paris, Presse de la FNSP, 1993.

[2]Acest termen este astfel definit de François Dubet și Danilo Martucelli în lucrarea *Dans quelle société vivons-nous*, Paris, Seuil, 1998, p. 169.

valorilor religioase, dar ele asigură aceeaşi funcţie: integrarea morală a membrilor unei societăţi-naţiuni de acum înainte laică şi democratică. Sacrul şi-a schimbat statutul şi forma, el a devenit mai interiorizat, dar şi mai difuz, totuşi este mereu necesar pentru coeziunea socială şi fericirea individuală. Este clar că, pentru el, cadrul naţiunii constituie sistemul de integrare cel mai pertinent. Dacă el se prăbuşeşte, dacă pierde orice semnificaţie şi, o dată cu el, sensul moral, deci definiţia legitimităţii normelor, atunci triumfă anomia cu cortegiul său de conflicte colective şi de sinucideri individuale[1].

Oare despre aceasta este vorba în societatea francezilor în anii'60–'90, marcată de declinul practicilor şi de privatizarea credinţelor religioase? Nu neapărat. Vom emite două ipoteze succesive. Prima, cea mai optimistă, presupune că este vorba pur şi simplu despre o fază nouă a secularizării, despre un soi de încheiere a laicizării care face din religios o afacere „pur privată" prin opoziţie cu politica, cu cetăţenia şi cu democraţia care s-ar detaşa tot mai mult de apartenenţe comunitare (numite uneori etnico-religioase) pentru a deveni componente ale unui spaţiu public structurat pe instituţii recunoscute. Dacă această primă ipoteză este adevărată, naţiunea drept „comunitate de cetăţeni"[2] ar trebui să fi căpătat, în timpul ultimei perioade, o legitimitate superioară tuturor apartenenţelor de tip etnic, tuturor „minorităţilor" culturale sau a ceea ce unii sociologi numesc noile „comunităţi emoţionale"[3]. Ipoteza optimistă presupune că privatizarea credinţelor nu înseamnă pierderea legitimităţii instituţiilor politice. Ea presupune de asemenea că sfera politică rămâne un domeniu de identificare important, valorificând dezbaterea publică şi a ceea ce Tocqueville numea „pasiuni democratice". Să fie oare cazul?

---

[1]Durkheim îşi dezvoltă concepţia sa despre anomie la sfârşitul cărţii sale, *De la division du travail*, ed. I, 1893 (apropo de „diviziunea anomică a muncii") şi în *Le suicide*, ed. I, 1897 (apropo de „sinuciderea anomică"). Echivalent durkheimian al noţiunii de criză, anomia este un cuvânt la fel de polisemantic ca şi „criză". Pentru o examinare critică a acestei noţiuni şi a posterităţii, a-l citi pe Philippe Besnard, *L'anomie, histoire d'une notion*, Paris, PUF, „Sociologie", 1984.

[2]Cf. Dominique Schnapper, *La communauté des citoyens. Sur l'idée moderne de nation*, Paris, Gallimard, 1994. Autorul utilizează termenul „comunitate" într-un sens diferit de cel utilizat în această carte: în fapt, naţiunea „democratică" (şi nu etnico-religioasă) poate fi considerată ca o construcţie „societară" decurgând din adeziunea voluntară de cetăţeni (şi nu din afilierea automată a membrilor unei comunităţi).

[3]Cf. Danièle Léger, *La religion pour mémoire*, Paris, Cerf, 1994.

CRIZA REPERELOR, REFERINȚE ȘI CLIVAJE POLITICE

În același articol de sinteză, Jean-Marie Donégani (1998) compara peisajul politic francez de la sfârșitul anilor'90 cu cel de la sfârșitul anilor'60 pentru a constata că el nu era decât în mod „sensibil diferit". În opinia sa, viața politică suferise mai puține schimbări decât credințele și practicile religioase: autorului i se părea că puteau fi găsite mai multe continuități în domeniul politic decât în domeniul religios. Astfel, „interesul pentru politică" nu s-ar fi schimbat mult în patruzeci de ani în electoratul francez: în 1958, 9% din respondenți se interesau „mult" de politică și 42% „foarte puțin sau deloc"; în 1997, primii erau 11% și ceilalți 52%. Potrivit autorului, ratele rămâneau foarte stabile în timpul întregii perioade, chiar dacă chestiunea rămâne atât de vagă încât nu prea putem interpreta cu precizie rezultatul[1].

Într-adevăr, cuvântul „politică" este unul din cele polisemantice. De altminteri, el „funcționează" rareori singur în conversațiile curente. El are nevoie de adjective („politiciană", „partizană", „publică", „locală", „mediatică" etc.) pentru a înțelege semnificația exactă. Din această cauză, noțiunea de „interes" pentru politică depinde integral de conotațiile cuvântului pentru interlocutor. Putem foarte bine constata o similitudine în structura răspunsurilor, în vreme ce semnificațiile cuvântului „politică" au evoluat mult, dar contează cu adevărat cuvântul „interes": este de ajuns că, dincolo de noțiunea de „interes", se ascund, de exemplu, conotații de distincție socială sau culturală. Dacă te declari „interesat", ar însemna astfel să manifești un „nivel cultural" mai ridicat decât „masa" oamenilor care nu se interesează. Și dacă toată lumea s-ar interesa, în felul său, de viața publică?

Ceea ce politologii numesc „sentiment de competență politică" pare să se fi schimbat puțin și rămâne corelat cu interesul pentru politică. Între 1966 și 1995, răspunsurile indicând un sentiment de „noncompetență" (*„este treaba specialiștilor"*) oscilează între 28 și 25%; „puțin competent" este ales mai mult de o jumătate din respondenți; „competenții" oscilează între 19 și 22%. Nivelul de studii și poziția socioprofesională explică cea mai mare parte a variantei răspunsurilor. Însă ce înseamnă „a se simți competent"? Și aici strategiile de distincție se pot desfășura fără ca semnificația cuvântului „politică" să fie vizată. Că politica pare pentru numeroși alegători o treabă a „profesioniștilor" nu este ceva nou. Că această constatare implică comportamente de abținere electorală, de vot protestatar sau de fidelitate oarbă față de un partid sau de un lider, depinde de conjunctură și implică definiții diferite

[1]Cf. Jean-Marie Donégani, *op. cit.*, p. 214.

ale „politicii". Şi dacă toţi ar da dovadă, la nivelul lor, de competenţă în viaţa lor publică?

În materie de vot politic, ceea ce pare că s-a schimbat în Franţa timp de treizeci de ani este raportul alegătorilor faţă de clivajul „dreapta/stânga" şi această schimbare se referă la a doua jumătate a perioadei (1984–1999). Într-adevăr, în martie 1981, 43% din cei interogaţi răspundeau „Da" şi 33% răspundeau „Nu" la întrebarea: „În opinia dvs., noţiunea de dreapta şi de stânga sunt în continuare valabile?"; în iulie 1996, ratele erau, respectiv, de 32 şi de 62%. Pascal Perrineau[1] trage următoarea concluzie: „În cincisprezece ani în Franţa s-a prăbuşit un sistem de repere politice". Cum explică el acest fenomen? Mai întâi, prin pierderea influenţei, dacă nu a pertinenţei, a „puternicelor identităţi colective, sociale şi teritoriale" şi, înainte de toate, a identităţilor de clasă: în martie 1978, 75% din muncitori au votat cu stânga şi 66% din „patronii industriei şi comerţului" au votat cu dreapta. La legislativele din 1997, 51% dintre muncitori au votat pentru „stânga plurală", dar şi 54% dintre „profesiile intermediare". Între 1978 şi 1998, aceste structuri semnificative făcând să coincidă „stânga cu clasa muncitoare", pe de o parte, „dreapta cu burghezia", pe de altă parte, s-au fisurat, dacă nu prăbuşit.

O altă explicaţie o completează pe precedenta: un nou clivaj politic ar fi apărut treptat în timpul preşedinţiei lui François Mitterrand. Rezultatele referendumului asupra Maastricht-ului l-ar pune cu claritate în evidenţă, apropo de Europa. „Da" a fost preferat de francezii „cei mai înzestraţi" (71% din titularii de diplome de învăţământ superior), de cei situaţi mai spre centru (76% dintre simpatizanţii PS şi 59% ai UDF), cei urbani (57% dintre locuitorii capitalelor de departamente), de cei mai „progresişti" (69% dintre partizanii abolirii pedepsei cu moartea). Regiunile numite „social-creştine" (66% în Alsacia, 60% în Bretania) contrastează cu regiunile zise „naţionalo-laice" (43% în Picardia, 46% în Limousin"). Regiunile cele mai bogate cu cele mai sărace[2]. Dar care este, exact, acest nou clivaj? Răspunsul lui Pascal Perrineau este următorul: „Astfel, dezafilierea faţă de grupurile de apartenenţă (familii, clase, culturi locale...), individualizarea credinţelor, mobilitatea şi diversificarea etnică şi culturală au dat naştere unui nou clivaj politic, social şi cultural între partizanii unei „societăţi deschise" şi cei ai unei „societăţi închise"[3]. Ce înseamnă această opoziţie?

[1]Cf. Pascal Perrineau, „Logica clivajelor politice", în Colectiv, *Les révolutions invisibles*, Paris, Calmann-Levy, 1998, p. 289–300.

[2]*Ibidem*, p. 293.

[3]Pascal Perrineau, *op. cit.*, p. 294.

Putem să-i dăm mai multe interpretări. Una de ordin economic, mai întâi. „Societatea deschisă" ar fi mai liberală, mai favorabilă deschiderii frontierelor, iar „societatea închisă" mai protecționistă. Apoi una de ordin etic: „societatea deschisă" ar fi mai permisivă, mai puțin autoritară, mai tolerantă în materie de moravuri decât „societatea închisă". În fine, alta de ordin cultural: „societatea deschisă" ar fi mai favorabilă influențelor exterioare, eventual mai deschisă pentru imigrare, „societatea închisă" mai națională și opusă imigrării. Însă aceste diverse dimensiuni nu sunt în mod necesar corelate între ele și luările de atitudine, pentru una sau alta, sunt cu greu separabile de pozițiile sociale ale celor care le exprimă[1].

Se pare totuși stabilit că alături de clivajul vechi care opune dreapta și stânga pe terenul economic (liberalism/ socialism), apare un altul în cursul anilor'80, pe care Étienne Schweisguth îl numește „liberalismul cultural" și pe care îl opune rigorismului. El este considerabil deconectat de pozițiile „clasice" ce vizează liberalismul economic. Astfel, vedem distingându-se tot mai mult „două stângi" ca, de altfel, „două drepte": stânga „liberalismului cultural" îi interesează, ca și dreapta având aceeași poziție, pe alegătorii cu studii superioare, cel mai puțin amenințați de șomaj, împărtășind forme similare de viață privată. Aceștia sunt, în majoritatea lor, partizani ai Maastricht-ului. Stânga „rigorismului cultural", ca și dreapta (și extremă) corespunzătoare, îi atrage pe alegătorii fără studii superioare, cei mai amenințați de șomaj și cei mai atașați de legăturile comunitare. În majoritatea lor, aceștia sunt adversarii Maastricht-ului[2].

Acest al doilea clivaj pare să o ia înaintea primului. Astfel, după Pascal Perrineau, în Franța s-a dezvoltat în cursul anilor'80 un „sistem de valori antiautoritare, valorificând autonomia și înflorirea individuale, recunoscând fiecăruia libera alegere a modului său de viață, întemeiat pe principiul egalei valori intrinsece a oricărei ființe umane, indiferent de sex, religie, rasă ori rang social"[3]. Lupta împotriva rasismului și a

[1]Pe lângă faptul că analiza cauzală pune în joc, aici, corelații slabe, mi se pare dificil să pledez pentru existența unui factor unic la originea tuturor acestor diferențe. Mai întâi, explicațiile anterioare în termeni de „clasă" și de „religie" nu și-au pierdut întreaga lor pertinență: analizele clasice din anii 1970–1980 au pus în evidență corelații între votul la dreapta și practica religioasă (și apartenența nemuncitorească), votul la stânga și apartenența muncitorească (și absența religiei). Aceste corelații nu au dispărut, chiar dacă au slăbit. Desigur, cei care votează cel mai mult la stânga nu mai sunt muncitorii, ci funcționarii, însă corelația dintre practica religioasă și votul la dreapta continuă să fie importantă. Asupra interpretărilor acestor corelații, cf. Guy Michelat și Michel Simon, *Classe, religion et comportement politique*, Paris, Presses de la FNSP și Editions sociales, 1977.

[2]Cf. Étienne Schweitzguth, „Slăbirea clivajului dreapta–stânga, în P. Perrineau (ed.), *L'engagement politique*, Paris, Presses de la FNSP, 1988, p. 215–237.

[3]Cf. Perrineau, *op. cit.*, p. 297.

xenofobiei, care se află în centrul noului sistem, s-a amplificat în cursul anilor '90, ca o reacţie împotriva ascensiunii rasismului în societatea franceză şi a voturilor pentru Frontul Naţional[1]. Perrineau leagă lupta antirasistă de „o atitudine generală de diferenţiere în raport cu *out-group*-ul..., adică de relaţie cu altul"[2]. În asta constă, potrivit lui, noţiunea de deschidere. El o asociază cu creşterea, la tineri, a revendicării de dezvoltare personală, de autonomie şi de refuz al credinţelor transmise în chip autoritar. Pentru o parte din ei, nu identitatea lor culturală ar fi cea care le-ar călăuzi opţiunile politice, ci atitudinea lor de deschidere faţă de toţi ceilalţi (dar mai întâi, faţă de străini). Refuzul extremei drepte în numele valorilor de solidaritate, de fraternitate şi de deschidere ar cimenta astfel o parte cel puţin din tineri (dar şi din mai puţin tineri) dincolo de apartenenţele sociale, religioase sau culturale.

Această „nouă distribuire" pune în discuţie, potrivit lui, vechiul principiu de unitate al vieţii politice: naţiunea. Ştergerea sa relativă ar provoca astfel, cel puţin potenţial, o fragmentare a tuturor marilor curente ideologice din perioada precedentă. Ea ar putea duce la apariţia unor noi poli de identificare deocamdată neunificaţi. Aceştia din urmă ar rezulta, în parte, din noi mişcări sociale, culturale şi politice care au apărut în anii '70, mai ales ecologia şi mişcarea femeilor. Acestea, de exemplu, refuză să separe politicul de personal, opţiunile electorale de atitudinile cotidiene. Ele refuză, de asemenea, să reducă preferinţele lor politice la realism economic, la imperative gestionare[3]. Noua distribuire ridică totuşi chestiunea referinţelor acestei „noi sensibilităţi", mai degrabă juvenilă şi feminină, alcătuită deopotrivă din deschidere, din intimitate şi din universalitate. Este piaţa ca model global, de inspiraţie liberală? Sau este Europa ca nouă formă societară de cetăţeni, loc favorabil de elaborare a politicilor sociale? Este omenirea întreagă? Toate aceste referinţe rămân foarte incerte şi destul de confuze.

IMPOLITEŢI, DELINCVENŢE ŞI CRIZA LEGĂTURII SOCIALE

Există o altă ipoteză, mai pesimistă, pentru a explica declinul credinţelor religioase şi prăbuşirea vechilor repere politice. Ceea ce unii sociologi numesc dezinstituţionalizare este mai mult decât o confuzie a reperelor politice şi o fragmentare a referinţelor ideologice. Este vorba

[1]Cf. Michel Wieworka, *La France raciste*, Paris, Seuil, 1992.
[2]Cf. Perrineau, *op. cit.*, p. 298.
[3]Cf. Disertaţia de conferenţiar universitar a lui Hélène Stevens, *Les couples et la politique*, Universitatea din Versailles-Saint-Quentin-en-Yvelines, iunie 1997.

despre o adevărată criză a legăturii sociale care se manifestă, mai întâi, prin creşterea impoliteţilor, a actelor de delincvenţă şi a sentimentului de insecuritate. Este ceea ce Sébastien Roché (1996) numeşte „societatea nepoliticoasă" şi pe care o defineşte ca pe nişte „rupturi ale ordinii în public, în viaţa de toate zilele, a ceea ce oamenii de rând consideră drept lege". El citează, talmeş-balmeş, „degradări, mirosuri, zgomote, geamuri sparte, necuviinţe, insulte, acte de vandalism, genţi smulse, maşini arse", pe scurt, acte vădind o adevărată „criză a mecanismelor sociale de formare a controlului de sine şi a respectului mutual", o „criză a legăturii civile"[1].

Ar fi vorba, nici mai mult, nici mai puţin, de un regres al procesului de civilizaţie (*cap. 1*), care s-ar manifesta prin încălcări sistematice ale „codului relaţiilor dintre persoane". El ar constitui o ameninţare, generatoare a unui sentiment de insecuritate, „pentru sine, pentru corpul propriu, dar şi pentru corpul social, identitatea socială a indivizilor"[2]. Această dimensiune identitară a impoliteţii ar trebui, după Roché, legată de invadarea unui sentiment de frică exprimând „imposibilitatea de a trăi împreună, de a avea încredere unul în altul, de a respecta drepturile". Pe scurt, un pericol social este un risc personal care ar pune în discuţie regulile înseşi ale vieţii societare, făcând să planeze îndoiala asupra posibilităţii acestei legături sociale.

Toate analizele statisticilor de delincvenţă, criminalitate, delicte... recunosc la unison că creşterea indicatorilor (infracţiuni penale, atingeri la persoane şi la bunuri, plângeri înregistrate) nu datează din criza economică (anii '70), ci din anii'50 şi că ei nu i se poate imputa, pur şi simplu, „creşterea frustrărilor cauzate de dificultatea de a câştiga bani, de a ocupa un loc în societate sau de a urca pe scara socială"[3]. Astfel, de exemplu, creşterea delictelor împotriva bunurilor înregistrate în Franţa, între 1961 şi 1973, a fost mai puternică decât între 1973 şi 1993. De altminteri, statisticile trebuie să fie interpretate cu prudenţă, ele depinzând mult de tendinţa indivizilor de a face reclamaţie. Se ştie că în Franţa „frauda fiscală şi accidentele de maşină sunt destul de bine acceptate de populaţie, în vreme ce folosirea stupefiantelor şi furturile sunt mult mai puţin"[4]. Dacă se constată o recrudescenţă spectaculoasă a furturilor într-o jumătate de secol (5 milioane în 1998, faţă de 760 000 în 1950),

[1]Cf. Sébastien Roché, *Les société incivile. Qu'est-ce que l'insécurité?*, Paris, Seuil, 1996, p. 47.

[2]*Ibidem*, p. 118.

[3]*Ibidem*, p. 134.

[4]Cf. S. Roché, „Devienţe şi delicte", în O. Galland et Y. Lemel (ed.), *La nouvelle société française, op. cit.*, p. 245–273.

este deoarece cantitatea de bunuri în circulaţie a crescut considerabil. Sporirea infracţiunilor împotriva bunurilor poate fi legată atât de creşterea excepţională a celor „Treizeci de ani glorioşi", cât şi de intensitatea crizei care i-a urmat.

Oricum, chestiunile de insecuritate au invadat societatea franceză, de la 1980 la 1995, cu toate consecinţele pe care le cunoaştem: obsesii ale protecţiei, apeluri la statul-jandarm, replieri individualiste, rasism şi xenofobie, creştere a voturilor FN, stigmatizarea „cartierelor periculoase" (400 în 1972, 1200 în 1998). Este imposibil să nu asociem acest soi de „cerc vicios al sensibilităţii civile"[1] cu evoluţiile copleşitoare ale raportului faţă de autoritate, valori şi de normă. Totuşi trebuie să fim prudenţi şi să luăm măsura diverşilor factori ai acestui proces care vizează deopotrivă raportul indivizilor faţă de instituţii şi raportul diferitelor grupuri (de vârstă, de clasă, de nivel de studii, de loc de trai) între ele. Dacă aceste chestiuni au vreo legătură cu o criză a identităţilor, trebuie să încercăm să le elucidăm într-un sens particular.

O primă constatare dintre cele mai edificatoare mi se pare a fi următoarea: raportul faţă de normele sociale şi morale a devenit foarte diferit în funcţie de generaţii. Astfel, când un eşantion de francezi de toate vârstele este întrebat dacă este grav să furi un mic comerciant, 80% dintre cei „de peste 65 de ani" răspund pozitiv, în 1993, faţă de 36% din cei „de la 18 la 24 de ani"; dacă este grav să nu plăteşti în transporturile în comun? 62% din cei „de peste 65 de ani" răspund pozitiv faţă de 25% din cei „de la 18 la 24 de ani" etc. Vârsta este variabila cea mai corelată cu opiniile asupra normelor. Stoetzel scria, în 1983, în comentariul său despre o anchetă asupra valorilor în Europa: „Certitudinile morale sunt pe punctul de a se prăbuşi, la tineri, normele sunt desacralizate"[2]. Deja diferenţele de opinii între generaţii erau simţitor perceptibile: ele nu au făcut decât să se aprofundeze, astfel încât mulţi sociologi sau experţi vorbesc astăzi despre „fractură"[3].

Această primă constatare poate fi corelată cu o a doua: delegarea pasivă (şi masivă) a cetăţenilor către stat nu a făcut decât să crească de un sfert de secol încoace. Ce face însă poliţia? ar putea servi de slogan pentru orice campanie asupra insecurităţii. Când sunt întrebaţi victime sau martori ai infracţiunilor sau impoliteţilor, constatăm acelaşi tip dominant de reacţie: „nu suntem protejaţi", „nu noi trebuie să facem treaba poliţiei", „păi ce vreţi să fac eu?" etc. Putem generaliza constatând o

[1] *Ibidem*, p. 249.

[2] Citat de Denis Salas, „Delincvenţă", în Colectiv, *Les révolutions invisibles*, *op. cit.*, p. 75–84.

[3] *Ibidem*, p. 83.

evoluţie semnificativă a relaţiei cu celălalt: slăbirea constrângerilor, descreşterea autorităţii, creşterea mobilităţilor, evasidispariţia structurării politico-sindicale a cartierelor muncitoreşti, fragmentarea scenelor sociale, pierderea controlului cursului vieţii personale, toate acestea contribuie la accentuarea dezbaterii dintre indivizi şi stat, cuplul „repliere individualistă" şi „delegarea către instituţiile publice"[1].

O ultimă constatare trebuie să le completeze pe precedentele: inegalităţile sociale şi situaţiile de precaritate şi de mizerie au început să progreseze din nou o dată cu anii '80. Aceste situaţii se concentrează în anumite locuri care sunt din ce în ce mai mult stigmatizate (cartiere zise dificile, de expulzare, de exil, de periferie defavorizată etc.): tinerii se confruntă aici cu eşecul şcolar, cu şomajul, cu „munca silnică". Ei îşi dezvoltă aici propriul sistem de repere, de valori, de „cultură de stradă" pe bază de apartenenţă la cartier, la teritoriul pe care şi-l apropriază în felul lor. Ei sunt adesea copii ai imigraţiei veniţi dintr-o lume comunitară pe care o repun în discuţie. În fapt, ei sunt sfâşiaţi între originea, cartierul lor şi societatea de consum în care ei visează să se integreze, constatând totodată că ea îi stigmatizează. Comportamentul lor necivilizat are un sens subiectiv care se înrădăcinează în contradicţiile respective. Manifestările de „mică delincvenţă" sunt expresii ale acestor raporturi sociale de excludere, de invidie şi de suferinţă identitară legată de şomajul prelungit al părinţilor, de excluderea şcolară şi, mai general, de traiectoriile de imigrare (cf. *cap. 5*).

Coliziunea proceselor generaţional, individualist şi identitar provoacă perturbări de ordin civil care zdruncină ideea însăşi de cetăţenie. Identitatea cetăţenească a devenit problematică, incertă, conflictuală. Confuzia reperelor politice, pierderea referinţei simbolice nu fac decât să accentueze procesul. Fiecare familie, fiecare individ trebuie să gestioneze, pe cont propriu, această mutaţie a raporturilor faţă de valori, de norme şi de reguli ale vieţii în comun. În această gestionare a riscurilor, chestiunea simbolicului este inevitabilă: atâta timp cât copiii nu vor putea da un sens existenţei lor, atâta timp cât ei nu vor putea să-şi aproprieze istoria familială, ei nu îşi vor putea construi o identitate personală cu repere şi referinţe pe care ei şi le vor da. Activitatea de subiectivare este

[1]Această teză apărată de Sébastien Roché presupune că mecanismul medierii sociale şi al *reprezentării* politice nu mai funcţionează în societatea franceză, ceea ce este contestabil. Cuplul repliere individualistă/ delegare către stat caracterizează mai ales ceea ce Kellerhals numeşte „familiile-bastion" (cf. *cap. 2*) şi muncitorii „ameninţaţi de excludere" (cf. *cap. 3*). Pe scurt, cei cărora le vine cel mai greu să iasă din formele „comunitare" şi nu reuşesc să se alăture acţiunilor colective. Am numit această formă identitară *„culturală"* în primul capitol.

inseparabilă de procesul de integrare şcolară şi profesională. Pentru a reuşi în această întreprindere, ei sunt siliţi să-i întâlnească pe ceilalţi care să îi sprijine, pe mediatorii care să îi facă să progreseze, pe militanţii pentru cetăţenie.

Fondul chestiunii legăturii civile, formă publică a legăturii sociale mi se pare a fi cea ridicată deja de Durkheim acum un secol –, al medierii între indivizi (şi familii) şi stat (şi instituţii), al trecerii de la un individualism negativ al egoismului şi al retragerii în sine la un individualism pozitiv al adeziunii benevole şi al altruismului voluntar. A fi cetăţean nu poate însemna să aştepţi pasiv ca statul să-şi asume toate problemele, să-ţi acorde toate drepturile care ţi se cuvin (prestări sociale, securitate, şcoală etc.), fără a îndeplini vreodată o datorie asumată voluntar. Însă reciprocitatea în cauză presupune să poţi da un sens angajamentului tău cetăţenesc sau solidar, să poţi lega proiectele personale de un proiect colectiv. Or, în societatea franceză, nu este acesta din urmă slăbit, chiar în pană?

CRIZELE MILITANTISMULUI ŞI ALE REPREZENTĂRII PARTIZANE

Pentru ca aceste proiecte să existe concret, pentru a preîntâmpina pierderea reperelor şi slăbirea referinţelor simbolice, Durkheim considera, acum un secol, că eficace erau doar corpurile intermediare între indivizi şi familii, pe de o parte, stat şi puterea publică, pe de altă parte. Şcoala republicană asigura, pe întreg teritoriul, „socializarea metodică a tinerei generaţii"; grupurile profesionale trebuiau să permită, prin negociere, regularizarea morală a activităţilor economice devenite determinante pentru a permite îmbogăţirea tuturor. În câmpul politic, partidele constituiau locurile obişnuite, prevăzute în acest scop, ale participării cetăţenilor la viaţa politică. Militantismul era forma ei „normală"[1], implicând o puternică interiorizare a valorilor colective şi o participare eficace la activitatea publică. Aceasta era maniera republicană şi democratică, pentru un cetăţean, de a-şi afirma opiniile, de a le apăra, de a face astfel, încât să triumfe cauza partidului său care constituie de

[1]Chiar dacă, după toate aparenţele, ea nu a fost niciodată foarte răspândită în societatea franceză. O anchetă minuţioasă efectuată în comunele Sallaumines şi Noyelles-sous-Lens a arătat că, pe o perioadă îndelungată (1900–1980), adeziunea la partide politice (PCF, SFIO, apoi PS mai ales) nu a vizat niciodată mai mult de un sfert din respondenţii la un chestionar şi că această rată nu vizează decât perioade de puternică mobilizare (1936, 1945...), cf. Claude Dubar, Gérard Gayot, Jacques Hédoux, „Sociabilitate minieră...", *op. cit.*, 1982, p. 448.

asemenea „cauza" sa. În Franţa, modelul pare să fi intrat într-o criză profundă. Trebuie să încercăm a înţelege rădăcinile, a regăsi geneza şi a sesiza toate consecinţele.

Identitatea partizană este o identitate militantă în măsura în care angajamentul într-un partid politic sau o asociaţie legată de el[1] constituie maniera legitimă de a lupta pentru a face să triumfe idei, un proiect, şi de a putea totodată *reprezenta* grupări de bază. Tocmai acest model asociativ a asigurat în Franţa, vreme îndelungată, conexiunea dintre legăturile orizontale de proximitate (în celulă, secţiune sau asociaţie locală) şi o legătură verticală de adeziune, dacă nu de credinţă, la marile „partide de masă"[2]. Funcţia principală a marilor partide este astfel cea a *reprezentării* electorale întemeiate pe reţeaua asociaţiilor sale locale şi regionale, controlate de centru. Modelul menţionat permite a lega sociabilitatea locală de cetăţenia naţională, micile cauze concrete de marile obiective politice încarnate de „marii conducători".

Ce se întâmplă cu partidele respective şi cu acest tip de militantism asociativ şi politic în ultima perioadă în Franţa? Ce se întâmplă cu mecanismele de *reprezentare*? Constatarea mi se pare a fi generală: o scădere regulată a participării la viaţa politică şi sindicală, un declin al vechii texturi asociative legate de modelul „partidului de masă" sau al „sindicatului de masă" (CGT şi PCF, mai cu seamă în cartierele populare), o cădere a „militantismului clasic"[3]. Fie că e măsurat prin evoluţia scopurilor electorale ale partidului cel mai tipic şi mai popular de după război, PCF (candidatul Duclos a obţinut peste 21% în 1969, candidatul Lajoinie mai puţin de 8% în 1988), prin numărul de carnete eliberate (cifrele sunt aici contestate, dar putem considera că numărul lor a scăzut considerabil), sau prin numărul de titluri de presă sau de cititori (trei sferturi din ziarele comuniste, de exemplu, au dispărut în treizeci de ani), militantismul comunist, formă „clasică" a militantismului popular, a suferit un eşec asemănător în toate privinţele cu cel al practicii religioase „regulate" în Franţa anilor 1970–1990.

Care este situaţia celorlalte partide? Se pare că numărul aderenţilor lor, chiar dacă a fluctuat o dată cu evenimentele vieţii politice, a cunoscut de asemenea o scădere semnificativă pe o lungă durată. În fond, trebuie să facem distincţie între militanţi şi simpli aderenţi: aceştia din urmă nu

[1]Cf. Jacques Ion, *La fin des militants*? Ed. de l'Atelier, 1997, p. 91–95.

[2]*Ibidem*, p. 40–46. Cele trei atribute ale acestui tip de partid sunt, potrivit lui Ion, unicitatea, permanenţa şi opacitatea. Limba sa este „limba de lemn" şi el practică juridismul.

[3]Cf. Bernard Ravenel, „Irezistibila criză a militantismului politic clasic", în *Mouvements*, 3, martie–aprilie 1999, p. 19–27.

fac decât să voteze sau să vină să îl sprijine pe liderul lor. Primii contribuie la propagarea ideilor, la difuzarea programelor, la convingerea alegătorilor. „Sfârşitul militanţilor" este cel al unui model de organizare, al unei forme de mobilizare care se referă la toate „aparatele" politice pentru că el, „sfârşitul", afectează raportul cetăţenilor faţă de „chestiunea politică" structura relaţiilor dintre sociabilitatea locală şi integrarea naţională[1]. Totul se întâmplă ca şi când configuraţia militantă a celor „Treizeci de ani glorioşi" încetase să mai fie pertinentă. Campaniile electorale nu mai oferă ocazia unor mitinguri pe palierul blocului, în curţile şcolilor sau uzinelor; ele se rezumă adesea, pentru imensa majoritate a cetăţenilor, la intervenţiile liderilor la televiziune şi la câteva tracturi în cutiile poştale. Alegerile nu mai constituie momente importante de întâlniri cu militanţii, de dezbateri faţă în faţă, ele nu mai constituie prilejuri de reactivare a legăturilor sociale având o dimensiune politică. După cum scriu Jacques Ion şi Lucien Karpik, „modelul politic clasic de militantism intră într-o criză generalizată"[2].

Paralel, noi forme de angajament şi de „participare socială" par să opereze sau să se afle, cel puţin, în gestaţie. Ele sunt foarte diferite de cele vechi: mai practice, mai limitate, mai specializate, dar şi mai distanţate. Ele vizează acţiuni colective de vecinătate, mobilizări locale, circumstanţiate, adesea legate de angajamente condiţionale şi provizorii.

Este cazul, de exemplu, al asociaţiei „Dreptul la locuinţă" (DAL), al mişcărilor celor „fără acte de identitate", al acţiunilor şomerilor (AC!), al mobilizărilor pentru imigranţi (CIMADE, GISTI etc.), al campaniilor contra SIDA (*Act up*...) etc. O caracteristică comună tuturor acestor noi mişcări este căutarea mediatizării. Accesul la televiziune, la o oră de maximă audienţă, a devenit o miză majoră. Intervenţia „vedetelor" mediatice a devenit necesară. Nu mai este vorba despre ideologii care fac apel la valori transcendente, ci despre emoţii care mizează pe sentimente. Căutarea eficacităţii inedite a devenit prioritară: trebuie instalate familii în locuinţe mai bune, obţinute documente de identitate pentru clandestini, smulsă o primă de Crăciun mai mare pentru şomeri. Bineînţeles, chestiunea drepturilor (la locuinţă, la acte, la salarii minime sociale care să permită să trăieşti...) este de asemenea întotdeauna ridicată, dar e ridicată concret, în şi prin soluţionarea, chiar parţială, a problemelor imediate. Din această cauză, mobilizarea este deopotrivă mai emoţională şi mai pragmatică decât militantismul clasic. Ea nu

---

[1]Este teza apărată de Jacques Ion în lucrarea sa: ea se aplică atât curentului comunist, cât şi celor socialist şi laic, democrat-creştin şi gaullist.

[2]Cf. Lucien Karpik, „Noii purtători de cuvânt", în Colectiv, *Les révolutions invisibles*, Paris, Calmann-Levy, 1998, p. 301, şi Jacques Ion, *op. cit.*, p. 54.

mobilizează aceleaşi registre, ca nu se referă la aceleaşi tipuri de actori.

Lucien Karpik dezvoltă teza „noilor purtători de cuvânt specifici", care mobilizează cunoştinţe particulare în domenii de acţiune delimitate. Aceştia sunt profesionişti în sensul în care ei intervin în numele unei experienţe particulare, al unei expertize sociale, al unei practici de creator, de pildă. El ia exemplul celor 55 000 de nume apărute în *Libération*, în 1996, în urma mişcării lansate de „tinerii" cineaşti-regizori împotriva legii Debré, care prevedea că orice persoană care a găzduit un străin trebuia să declare plecarea sa la primărie. Opoziţia faţă de „delictul de ospitalitate" era mai presus de orice un protest moral, exerciţiul unei funcţii critice în numele unui soi de expertiză sprijinită pe o deontologie profesională[1]. El leagă această atitudine de lupta împotriva „afacerilor", de mobilizarea judecătorilor împotriva corupţiei. Când judecătorii de instrucţie au atacat anumite „dosare fierbinţi", ei au făcut-o în numele concepţiei lor despre justiţie şi sub privirile mass-media. La fel, când DAL mobilizează „intelectuali renumiţi", pentru a manifesta pe strada du Dragon sau în faţa Matignon-ului, pentru rechiziţia de locuinţe goale în beneficiul celor „cu locuinţe proaste", el o face în numele valorilor etice care sunt adesea un principiu al profesiei lor concepute ca un sacerdoţiu (medici, preoţi, avocaţi...). Aceasta devine, după Karpik, „noua mediere necesară acţiunii colective", care este de asemenea o formă de „mediatizare spectaculoasă".

Jacques Ion (1997) vorbeşte despre „nişe identitare" apropo de aceste reţele orizontale de „noi militanţi", de aceste „grupări autonome de indivizi" care se mobilizează, în mod punctual şi uneori efemer, pentru obiective limitate. Ele refuză formele tradiţionale de organizare cu carnete, timbre, cotizaţii, ceremonii de învestire, manifestări rituale. Ele refuză „limba de lemn" a aparatelor şi a „marilor conducători", fiind adepte ale „discursului adevărat", ale protestului concret, ale referinţelor personale, ale apelului la autenticitate. Până şi cuvintele nu sunt aceleaşi: se vorbeşte mai curând despre „militanţă"[2] decât despre militantism, mai curând despre pluralism decât despre unitate, mai curând despre

[1]Exemplul regizorilor mobilizând opinia publică împotriva legii Debré este interesant, întrucât această mobilizare s-a făcut mai întâi în numele sensului angajamentului lor profesional conceput ca un revelator al mizeriilor sociale şi al dramelor personale. Astfel, Bernard Tavernier a realizat un reportaj despre un cartier de la periferie, dând astfel un sens politic expertizei profesionale; cf. analiza lui Karpik, *op. cit.*, p. 304.

[2]Termenul *militanţă*, utilizat de Jacques Ion, se distinge de cel de *militantism* conotând caracterul eminamente *subiectiv* al angajamentului (ca şi *semnificanţă* deosebit de semnificaţie sau *relianţă* deosebit de legătură etc.); cf., pentru citatele paragrafului, *La fin des militants, op. cit.*, p. 91–95 şi 104.

transparenţă decât despre organizare. Într-adevăr, este mobilizată identitatea personală, şi nu o identitate colectivă atribuită unei instituţii, partid sau sindicat. Angajamentele sunt „mai parţiale, mai temporare, ceea ce nu înseamnă că sunt mai puţin intense". Asociaţiile funcţionează ca nişte reţele care sunt mai mult rezultatul unei acţiuni exemplare, dar punctuale decât produsul unei adeziuni la o organizaţie preexistentă. Este vorba, semnalează autorul, despre nişte „«noi» concreţi în loc de unii «eu» problematici". Aceşti „«noi» intimi" sunt adesea prelungiri ale „eurilor", chiar dacă persoanele vizate se referă uneori la „«noi» umani", planetă vie şi universală. Raportul dintre „noi" şi „eu" este direct legat de acţiune, de ritmurile şi de riscurile sale. Este o „punere de sine la dispoziţie reziliabilă", un „angajament distanţat" care refuză „rolul social încorporat" în folosul unei implicări de sine, „circumstanţială şi reversibilă, riscată şi redefinită în permanenţă".

Vedem astfel tot ceea ce separă aceste noi forme de *militanţă* de vechile moduri de *militantism* partizan. „Micile cauze" au înlocuit marile „proiecte revoluţionare". Partidele politice „de masă" sunt depreciate, părăsite în folosul unor acţiuni concrete, unor „reţele" de o labilitate extremă. Autenticitatea instantanee primează asupra fidelităţii ritualizate. Eficacitatea imediată primează asupra protestului şi a utopiei. Ceea ce contează mai presus de orice este sensul personal al acţiunii împărtăşite, angajamentul direct, fără intermediar şi fără delegare. Sunt forme de acţiune localizate care acordă o valoare eminentă relaţiilor intersubiective, calităţii emoţionale şi autenticităţii personale.

MUTAŢIILE REPREZENTĂRII POLITICE

Însă dincolo de formele de acţiune şi de mobilizare, sunt puse în discuţie principiile înseşi ale *reprezentării* politice tradiţionale. Asistăm la apariţia şi la generalizarea unui soi de „democraţie a publicului"[1] care nu prea are de-a face cu democraţia partidelor de masă şi a marilor confruntări ideologice anterioare. Ceea ce contează de acum încolo, pentru alegerea guvernanţilor, este personalitatea lor sau, mai precis, imaginea lor publică. Consilierii în problemele comunicării i-au înlocuit pe marii strategi politici de odinioară. Politica a devenit o „mare scenă" pe care se dau reprezentaţii în cursul cărora sunt apreciate şi judecate, prin mass-media interpuse, „calităţile de actor".Scena respectivă poate fi astfel mai uşor transpusă în „melodramă" decât în „teatru de umbre". Căci ea ţine de neutralizarea sensului simbolic, de „reprezentările" lumii,

[1]Cf. Bernard Manin, *Principes du groupement représentatif*, Paris, Flammarion, 1996.

în folosul punerii în imagini, al recursului la imaginar. Această transformare „spectaculoasă" se produce cu ajutorul a trei substituiri complementare: a timpului acțiunii, a limbajului utilizat și a subiectului vizat.

Timpul mass-media, cel al politicii reprezentate, pus în scenă este un timp destructurat, îmbucătățit, fragmentat în „evenimente" susceptibile de a fi puse în imagini. Selecția imaginilor arătate ascultă de o logică a noutății permanente (*ce mai nou?*), uneori spectaculoasă, mereu reînnoită. De îndată ce e arătat evenimentul politic este uitat, înlocuit cu un altul, demodat. Nu e loc, sau atât de puțin, pentru o reflecție progresivă, continuă, proiectivă în sensul elaborării conflictuale și cumulative a unuia sau mai multor proiecte. Cel al actualității este timpul fluidității prezentului perpetuu, agrementat uneori cu evocări pe cât de scurte, pe atât de vane. Timpul mass-media nu mai lasă loc momentelor de îndoială, de repuneri în discuție, de stabilire a conexiunilor personale între „reprezentări" simbolice, elaborări subiective. Obiectivitatea, pretinsă ca atare, a informației, „constrângerile actualității" ghidează structurarea emisiunilor, alegerea temelor tratate, selectarea intervențiilor.

Limbajul aparține faptelor, deciziilor luate, acțiunilor întreprinse și nu argumentelor, discursului problematic, dezbaterii de idei. Limbajul politic devine comunicare în dublul său sens de aport de informații (comunicate) și de performanță de actori (buni „comunicatori", cei care „*trec bine*"). Trebuie să seduci și nu să convingi, să dai dovadă de dezinvoltură, de „firesc", de dinamism și nu să prezinți alternative, să pui pe gânduri („*mai ales să nu preiei conducerea*"), să deliberezi. Este un limbaj care se pretinde simplu („*fără vorbe mari*"), ușor de înțeles, deoarece se sprijină pe imagini care „ arată ceea ce se spune". Un limbaj ilustrativ, dar și performativ („*priviți, vedeți și dumneavoastră!*"), care face ceea ce spune pentru că arată ceea ce afirmă. Demonstrația a devenit „monstrație", montaj de secvențe, demontaj de imagini puse în cuvinte care frapează imaginația.

Subiecții acestei puneri în scenă politice, devenită reprezentație mediatică, sunt considerați spectatori neputincioși, pasivi, consternați sau indiferenți. Ei asistă la competiții oratorice între lideri, profesioniști ai politicii cu care trebuie să se identifice de o manieră imaginară. Nu ceea ce spun ei contează cel mai mult, ci felul în care o spun, sentimentele, emoțiile, reacțiile afective și intime pe care le trezesc. Relația dintre acești „actori" politici și spectatorii mediatici a devenit una specular: o identificare cu imagini, cu „*look*-uri" mai mult sau mai puțin agreabile, simpatice, liniștitoare. Diferența dintre actori și politicieni „profesioniști" a dispărut: ei trebuie să-și reușească reprezentația, să-și distreze publicul, să stârnească simpatie („*a fost bine, a trecut*").

Marc Auge a inventat expresia de „dispozitiv ritual lărgit" pentru a

încerca să definească şi să specifice această formă de medi(atizar)e politică definitorie pentru ceea ce el numeşte „supramodernitate"[1]. Prin termenul respectiv el desemnează un triplu exces în comparaţie cu dispozitivele restrânse care asigură, în „comunităţi" (*Gemeinschaft*), simbolizarea şi recunoaşterea identităţilor colective: exces de imagini, de personalizare, de identitate.

Un exces de imagini mai întâi. Aceste dispozitive nu se mai întemeiază, în primul rând, ca în riturile magice sau religioase, pe cuvinte care trimit la mediatori simbolici (Dumnezeu, Naţiunea, Statul, Clasa, Idealul...), ci pe „imagini identificante", care sunt „destinate să fie recunoscute chiar dacă ceea ce ele reprezintă nu este cunoscut". Ca şi vedetele, personajele politice sunt recunoscute pe ecran de telespectatori care au astfel „iluzia că îl cunosc", pe când ei nu revăd decât aceeaşi imagine. Această punere în spectacol a lumii prin imagini întreţine un raport paradoxal cu celălalt: raport intim („*îl recunosc*") şi totodată abstract, ireal. Iluzia de intimitate alimentează substituirea simbolicului „dând sens" prin imaginar care „provoacă şoc", care emoţionează, bulversează, fascinează. Identificarea imaginară face din scena politică o derizorie succesiune de „staruri"[2].

Un exces de personalizare aşadar. Imaginea impune personajul politic în detrimentul eventualului său mesaj. Luarea de cuvânt politic are drept scop ameliorarea cotei acestor „lideri", ea e destinată să perpetueze corpul politic, identificându-l pe acesta din urmă cu persoana „oamenilor politici". Însă colectivitatea nu mai este, ca şi în riturile tradiţionale, o comunitate având origine comună, teritoriu şi credinţe colective: este o adunare de indivizi, izolaţi şi „seriali", singuri în faţa imaginilor personalizate. Din această cauză, ritualul politic imaginar, în loc să întărească şi să reactiveze identităţi colective, implică doliul miturilor mobilizatoare, al semnificaţiilor simbolice înlocuite cu identificări nesemnificative"[3]. Acestea nu mai sunt personificări de valori, de mesaje, de ideologii cu care se identifică spectatorii fascinaţi, ci personaje

[1]Cf. Marc Augé, *Pour une anthropologie des mondes contemporains*, Paris, Flammarion, 1994.

[2]Edgar Morin decelase, la începutul anilor '60, în *Les stars*, Paris, Seuil, 1964, locul luat de imaginarul „specular" în civilizaţia modernă şi rolul pe care cinematograful îl juca în ea. „Vedetizarea", valorificare extremă a vedetelor sportului, cinematografului, politicii de unele posturi de televiziune, provoacă identificări „speculare" care exacerbează, la unii tineri, dorinţa de „a-şi face un nume", de „a deveni cineva", adică de a „arăta imaginea lor". Decepţiile sunt deseori foarte amare, cf. Alain Ehrenberg, *Le culte de la performance*, Paris, Calmann-Levy, 1996.

[3]Pe această temă, cf. Constantin Castoriadis, *La montée de l'insignifiance*, Paris, Seuil, 1996.

devenite familiare, substitute de intimi regăsiţi în fiecare seară pe micul ecran şi care sfârşesc prin „a se reprezenta" doar pe ele însele.

Excesul considerabil al „supramodernităţii", potrivit lui Marc Augé, ar fi în definitiv excesul de identitate. Criza modernităţii, după el, vine de la faptul că „limbajul identităţii se impune cu uşurinţă în faţa limbajului alterităţii"[1]. Deficitul simbolic, excesul de imagini, personalizarea excesivă a politicii conduc, în opinia lui Augé, la o „criză a alterităţii", adică la dispariţia „părerii celuilalt", la perturbarea raportului faţă de altul şi, mai cu seamă, la ocultarea conflictului înlocuit de consens şi, reversul său, „excluderea". Răspândirea acestei teme şi a acestui cuvânt, în cursul anilor '80, vădeşte o modificare a raportului faţă de altul, de „«noii» săraci", de cei mai săraci. Nu mai trebuie desemnate „grupuri marginale", ansambluri stigmatizate, ci numite procese de marginalizare, de dezafiliere socială. Nu mai trebuie făcute simboluri din necesitatea de a schimba o societate de exploatare, ci imagini ale mizeriei moderne şi riscurile de a „pierde contactul cu realitatea". Excluderea este deconectată de la orice perspectivă conflictuală: ea îndeamnă statul să pună în aplicare noi politici sociale (venitul minim de inserţie) şi pe particulari să dea dovadă de generozitate personală (prin asociaţiile umanitare). Conştientizarea indusă de această noţiune este una a integrării care, prin definiţie, o exclude pe cea a conflictului[2].

Or, din moment ce marile opoziţii „structurante" din perioada precedentă se estompează, din moment ce intervine dezbaterea dintre individul „privat" şi imagini multiple ale „scenei publice", însoţite adesea de aceleaşi comentarii care întăresc sentimentul de neputinţă, din moment ce „colectivul" se reduce la micul cerc al celor intimi (adesea redus la familie) şi la un mediu considerat adesea ameninţător (creşterea insecurităţii este concomitentă cu cea a excluderii), tema identităţilor devine copleşitoare. Tema menţionată poate fi modulată după două registre, adesea asociate: revenirea în forţă a identităţilor colective, prezentate drept ameninţătoare, tribale, sectare, chiar „ucigătoare"[3], în jurul imaginii de „comunităţi" identificate cu liderul lor, dar şi tiraniile identităţii individuale, ale Eului separat de Noi, ale autenticităţii subiective separate de orice angajament, ale intimităţii devorante (de ex., ale protecţiei vieţii private sau ale apărării „imaginii" sale erijate în unică normă). Este ceea ce Marc Augé numeşte „individul ca lume" şi pe care îl asociază cu „imaginile vertiginoase ale izolării"[1]. Când altul nu

[1]Marc Augé, *op. cit.*, p. 87.

[2]Cf. introducerea lui Serge Paugam la *L'exclusion, état des savoirs, op. cit.*, p. 7–18.

[3]Cf., de ex., eseul lui Amine Maalouf, *Les identités meurtrières*, Paris, Grasset, 1998.

mai are expresie adevărată, când el devine exclusiv abstract sau imaginar, Eul este lipsit de mediere eficace cu Noi: el se retrage atunci în sine, în lumea sa exclusiv privată, în relaţiile cu prietenii, în apărarea identităţii sale „intime". Or, aceasta riscă să nu fie decât un rezervor de identificări speculare, deconectate de la orice formă de simbolizare şi reduse la o magmă de imagini mai mult sau mai puţin identificante (cu „actori" reduşi la „imaginile" lor). În absenţa referinţelor simbolice, „Mine-le intim", identitatea reflexivă sunt reduse la identificările sale prin celălalt, prizoniere ale bârfei. Ca urmare, ritualurile necesare recunoaşterii identitare „pentru sine" riscă să nu mai fie decât simple „mecanisme de apărare" alimentând manifestări nevrotice în care crizele de identitate iau forma unor suferinţe psihice şi a dezafilierilor sociale (cf. *cap. 5*).

IDENTITĂŢI SIMBOLICE ŞI MEDIERI POLITICE (1968–1998)

Numesc „identităţi simbolice" diversele forme identitare în câmpul credinţelor politico-religioase, tipurile de referinţă la un Noi şi la un Celălalt, în corelaţie cu diferite definiţii ale colectivului. Formele comunitare valorifică apartenenţa *moştenită* a indivizilor la un grup cultural, fie că e vorba despre o etnie, o religie, o comunitate lingvistică sau teritorială (sat, ţară, regiune...), sau despre toate în acelaşi timp. Concepţia „etnică" a politicii consideră că *„reprezentanţii"* grupului sunt purtătorii de cuvânt „naturali" ai comunităţii pe lângă autorităţile la putere şi, în particular, pe lângă stat. Societatea civilă este numită „multiculturală" atunci când toate grupurile comunitare sunt recunoscute şi luate în calcul, ca atare, în funcţionarea politică, cel puţin în anumite domenii. Există mai multe maniere de a asigura această recunoaştere care poate fi cu uşurinţă compatibilă cu un principiu de laicitate asigurând neutralitatea statului. Este ceea ce se întâmplă în Franţa în materie de cult, pentru „marile religii" recunoscute de statul laic[2].

Formele statutare valorifică apartenenţa indivizilor la corpuri intermediare cărora le aparţin prin adeziune *voluntară* şi care sunt prezumate a-i *reprezenta* pe bază de alegeri. În Franţa, alegerile profesionale sunt de acest tip şi deosebesc salariaţii de patroni distribuiţi în sânul ramurilor profesionale. *Reprezentanţii* diverselor „colegii" îşi au reşedinţa în instituţii paritare (precum tribunalele de conciliere a conflictelor de muncă) şi apără interesele mandanţilor lor. „Noi"

[1]Cf. Marc Augé, *op. cit.*, p. 168.

[2]Această recunoaştere nu se aplică în Franţa, până în prezent, Islamului care nu are *reprezentare* recunoscută pe lângă Ministerul de Interne însărcinat cu cultele.

înseamnă colectivul celor care au acelaşi statut, care fac parte din acelaşi grup profesional. În Franţa, principiul pluralismului sindical face astfel încât mai multe liste să intre în rivalitate pentru a reprezenta salariaţii. Interesele sunt astfel mediatizate de „concepţii" de sindicalism, de „opţiuni" politico-ideologice.

Formele naţionale de tip democratic sunt diverse şi produse de istorii specifice uneori foarte îndelungate[1]. Forma franceză, născută din Revoluţia de la 1789, nu recunoaşte plenitudinea cetăţeniei decât individului alegător. Identitatea democrată nu este nici comunitară, nici statutară, ea este individuală, inalienabilă, egalitară. Fiecare înseamnă unul şi votează „în sufletul şi în conştiinţa sa" pentru *reprezentanţi* care vorbesc cu toţii „în numele naţiunii", adică în numele unei concepţii a binelui comun pe care o împărtăşesc cu toţi alegătorii lor. Fiecare deputat sau fiecare dintre aleşi nu *reprezintă* „comunitatea" sa ori „grupul său statutar": el îi *reprezintă* pe toţi alegătorii, chiar şi pe cei care nu au votat pentru el, fie pe o bază teritorială, fie pe o bază naţională. Însă aceşti *reprezentanţi* aparţin şi unor partide politice: ei apără o concepţie „particulară" a binelui comun, o concepţie care trebuie să fie „identificabilă" pentru ca alegătorul să poată alege „în cunoştinţă de cauză". Identitatea politică este de asemenea o identitate partizană în măsura în care ea implică opţiuni motivate pentru proiecte apărate de organizaţii specifice.

Ce se întâmplă atunci când partidele îşi pierd legitimitatea, când identitatea lor devine confuză sau „cauzele" pe care ele le apără nu mai intră în rezonanţă cu „raţiunile" de a vota ale alegătorilor? Aceasta s-a produs în Franţa în mai multe rânduri în istoria sa. A IV-a Republică a murit, în mare parte, din cauza respectivă. Sosirea generalului De Gaulle marchează întoarcerea la o formă de personalizare a puterii, de tip charismatic, pentru care votul nu mai înseamnă, în primul rând, acordul cu concepţiile partizane, ci expresia unei încrederi într-un om incarnând naţiunea. Această semnificaţie simbolică nu a fost împărtăşită de toţi, ci de o majoritate care, în timpul anilor '60, i-a permis generalului De Gaulle să guverneze în numele naţiunii („*o anumită idee despre Franţa*"). Mişcarea din mai 1968 a marcat o întrerupere simbolică a stării de fapt. Simbolică, şi nu politică, deoarece o „cameră de negăsit" a fost aleasă în iunie 1968 de către ceea ce se numea atunci „majoritatea tăcută". Simbolică pentru că orice altă concepţie a politicii s-a exprimat în stradă şi în uzinele ocupate. O concepţie care, departe de a fi unificată,

[1]Cf. Dominique Schnapper, *La communauté des citoyens, op. cit.*, p. 123–147; cât şi Anne-Marie Thiesse, *La création des identités nationales: Europe XVII^e–XX^e siècle*, Paris, Seuil, 1999.

întrunea „militanţi" care continuau să creadă (unii din ei) în capacitatea „partidelor de stânga" de a schimba societatea şi de „a face revoluţia", şi alţii care nu credeau în aceasta, dorind „să schimbe viaţa", să se elibereze de „vechea societate" autoritară, ierarhică, machistă şi productivistă.

Primii, „militanţii integraţi"[1], şi-au amânat speranţele după Mai 1968 sau au mizat pe Uniunea Stângii şi pe accesul la putere al partidelor care fuseseră îndepărtate de mult de la ea. Victoria lui Mitterrand în 1981 a dat naştere unei mari speranţe în rândurile lor. Pentru cei mai mulţi, ea nu a durat mult. Plecarea miniştrilor comunişti în 1984 marchează sfârşitul iluziilor celor care gândeau că „programul comun" al anilor '70 era mijlocul unei „revoluţii"[2] socialiste. „Concepţiile" afişate de partidele de stânga, în perioada precedentă erau departe de a corespunde, ca să nu spunem mai mult, urgenţelor cărora reprezentanţii lor trebuia să le facă faţă în „gestionarea" afacerilor statului. Ca urmare, am asistat în cursul anilor '80 la o nouă criză de încredere a multor dintre aceşti „militanţi" faţă de „partidele de stânga". Căderea zidului de la Berlin (1989) şi prăbuşirea „socialismului real", inclusiv în URSS (1991), au sfârşit prin a semăna îndoială, în rândurile stângii, în privinţa temeiului unei „căi revoluţionare". Paralel, dezvoltarea integrării europene, votul foarte strâns, dar favorabil ratificării tratatului de la Maastricht (1993) a sfârşit prin a zdruncina, în rândurile dreptei, certitudinea în privinţa viitorului „legitimităţii naţiunii".

Cei din a doua categorie, „noii militanţi"[3], erau de la bun început împărţiţi între vechile tradiţii revoluţionare, antiautoritare şi antibirocratice şi noile aspiraţii născute din feminism sau din ecologie, fără a vorbi despre determinarea „minorităţilor" (altădată în afara câmpului politic) de a fi recunoscute (homosexualii, de ex.). Contând puţin sau deloc pe „partidele de stânga" pentru a promova cauzele lor, ele nu puteau miza decât pe mobilizarea „minorităţilor active" pentru a impulsiona „mişcări sociale" care au avut din ce în ce mai puţin forma de „vâlvătăi revoluţionare". Pentru supravieţuirea lor, exigenţa principală a constat în mobilizarea lor colectivă pentru a putea găsi preocupări personale şi imediate ale membrilor lor şi, mai mult, ale unor segmente

[1]Folosesc această expresie, în lipsa unei alteia mai bune, pentru a-i desemna pe cei care refuzau critica radicală a partidelor de stânga dezvoltată de „stângişti" fără a fi în mod necesar afiliaţi la unul dintre aceste partide.

[2]Cf. sloganul PCF în anii '70: „O singură soluţie, revoluţia, un singur mijloc, programul comun".

[3]Utilizez această expresie pentru a-i desemna deopotrivă pe cei care erau afiliaţi grupurilor revoluţionare (troţkişti, maoişti, anarhişti...) şi pe cei care arătau alte maniere de a milita, de exemplu, în mişcarea feministă sau în unele curente ecologiste. Între aceste două ansambluri existau numeroase interferenţe.

sensibilizate ale opiniei publice. Evoluţia acestor „mişcări", în cursul anilor 1980 şi 1990, rămâne a fi scrisă. Însă putem schiţa o tendinţă de fond. Este tendinţa care conduce speranţele revoluţionare spre angajamente distanţate, manifestaţiile rituale spre munca de teren în direcţia populaţiilor afectate de securitate publică (persoane fără acte de identitate, fără adăpost, imigraţi...). Procedând astfel, majoritatea acestor „«noi» militanţi" şi-au schimbat însăşi concepţia lor despre militantism şi s-au alăturat altor categorii de persoane angajate din motive mai degrabă caritative decât militante. Părăsind treptat terenul marilor cauze revoluţionare, aceşti „«noi» militanţi" deveniţi „actori locali" au dezvoltat forme de angajament solidare ancorate în elementul local, având totodată o mai mare eficacitate imediată şi o mai puternică implicare personală[1].

Astfel, în perioada anilor'90, referinţele anterioare ale acţiunii politice – Clasa, Revoluţia, Naţiunea – au început să devină tot mai problematice. Cu atât mai mult cu cât logica economică, financiară, capitalistă pare să fi pus stăpânire pe totul, inclusiv pe segmente întregi ale acţiunii statului, preocupat să asigure marilor întreprinderi franceze o poziţie concurenţială pe piaţa mondială. Dacă, după cum pretind unii, „politicul", adică statul, devenea neputincios în faţa proliferării „pieţelor" şi, mai ales, a celei capitalului financiar şi a logicii sale pe termen scurt, ce însemna totuşi cetăţenia? Dacă partidele şi alegătorii lor îşi pierdeau încă o dată credibilitatea, fie pentru că se refereau la simboluri considerate depăşite, fie pentru că renunţau, în numele pragmatismului, la orice referinţă simbolică de îndată ce ajungeau la putere, nu numai la promisiunile lor anterioare, ci şi la discursul lor mobilizator, ce mai reprezintă jocul politic? Identităţile partizane fiind devalorizate, identităţile simbolice nu trebuie să se redefinească în mod radical?

Ele au de urmat două căi posibile. Sau să revină la identificările comunitare şi statutare, la logica apartenenţelor: fie la „minorităţi culturale", fie la „corpuri profesionale", eventual la ambele în acelaşi timp. *Reprezentarea* se va sustrage în acest caz partidelor şi instituţiilor politice. Ea va trece prin „grupurile de presiune", mediatizarea imaginară şi noile forme de mediere „profesională" ale cărei prime manifestări sunt detectate de Karpik, în câmpul politic, la judecători sau la creatori.

[1]Cf. lucrarea lui Bénédicte Havard-Duclos şi Sandrine Nicourd, *Les formes organisationnelles de l'engagement solidaire, rapport intermédiaire*, reprodus la maşina ronéo, Printemps, UVSQ, aprilie 1999. Lucrarea are drept obiect o secţiune a DAL, un centru social şi o secţiune a CFDT într-o importantă comună din suburbia pariziană. Legătura necesară dintre implicarea personală (biografică), rezultate concrete şi forme de organizare permite, în cele trei cazuri, reconstruirea unei dinamici de angajare foarte diferită de militantismul tradiţional din 1960 şi 1970...

Identitatea politică nu va mai fi partizană, ci etico-religioasă sau statutar-profesională. Recursul incantatoriu la valorile laicităţii sau numai la exigenţele civilităţii riscă să nu exercite decât o mică presiune asupra ataşamentului faţă de tradiţia religioasă şi de simbolurile comunitare[1]. Nu intră astfel identitatea cetăţenească într-o criză permanentă, înlocuită de denunţarea impoliteţilor la şcoală? Denunţării de către elite a depolitizării, a pasivităţii şi a abstenţionismului „oamenilor" îi corespunde, din partea acestora din urmă, respingerea crescândă a strategiilor de putere personală a aleşilor şi a corupţiei unor „conducători politici profesionişti".

Sau să avanseze în elucidarea şi, dacă e posibil, în gestionarea paradoxurilor identităţii personale, ale subiectului de drept, ale cetăţeanului activ. Paradoxul leagă participarea sa de *reprezentarea controlată*. Cum să fii în acelaşi timp un subiect înzestrat cu o identitate personală şi un cetăţean reprezentat de aleşi care legiferează în numele unui interes general? Cum să fie cineva sigur că o *reprezentare politică* este în acord cu „reprezentarea de sine"? După cum a remarcat judicios Marcel Gauchet[2], problema „reprezentării de sine ca un tot" este aceeaşi indiferent dacă este vorba despre totalitatea „politică" (*reprezentare*) sau despre totalizarea „personală" („reprezentare"). Nici un individ, precum nici un popor, nu trăieşte în identitatea imediată cu sine însuşi. Dacă refuzăm iluzia „reprezentării absolute" în Religie, Monarhie sau Naţiune (ceea ce marchează, potrivit lui Gauchet, eşecul Revoluţiei franceze şi al inventării de către ea a unui „om nou") şi dacă nu ne mulţumim cu principiul genealogic de identificare simbolică cu Numele Tatălui, cu Strămoşul mitic şi deci cu Dumnezeu, nu rămâne decât recursul paradoxal şi incert la o instanţă terţă care să fie legitimă, cu alte cuvinte care să nu fie „sine" fiind totodată „ca şi sine însuşi".

Reflexivitatea trebuie să permită, în teorie, o deviere prin exterioritatea „reprezentării" simbolice de sine (nu te vezi pe tine însuţi, nu îţi vezi decât imaginea) şi un posibil control al delegării pe care l-ai făcut astfel asupra ta (nu poţi fi niciodată sigur că eşti *reprezentat* cum trebuie). La fel stau lucrurile în câmpul politic: prin dezbatere, prin controlul aleşilor,

---

[1] Afacerea zisă a „fularului islamic" ilustrează cât se poate de bine această aserţiune: pare greu de explicat şi de convins referitor la valorile laicităţii atunci când ele nu mai însoţesc o mişcare de emancipare colectivă şi de acces la bunăstarea economică.

[2] Cf. Marcel Gauchet, *La Révolution des pouvoirs. La souveraineté, le peuple et la représentation, 1789–1799*, Paris, Gallimard, 1989. Lucrarea schiţează, în concluzie, o omologie foarte convingătoare între medierea simbolică necesară pentru a asigura o legătură eficace între textura socială şi puterea politică (medierea Dreptului, în particular) şi medierea personală, necesară pentru a face legătura subiectivă dintre Mine-le statutar sau cultural („pentru celălalt") şi Sinele reflexiv sau narativ („pentru sine"); cf. schema de la pagina următoare...

cetăţenii pot să se asigure că sunt corect *reprezentaţi* şi, în cazul în care consideră că nu, să-l aleagă pe altcineva. Însă pe ce bază trebuie aleşi aceşti aleşi? Cum să ai încredere în ei? Care este principiul de legitimitate ce asigură o corectă „reprezentare de sine" (nu a comunităţii sau a grupului său statutar)? Care este natura legăturii dintre cetăţeni şi *reprezentanţii* lor?

Trecerea de la o *reprezentare* de tip „comunitar" la o alta, de tip „societar", nu se produce de la sine, îndeosebi atunci când marile cauze simbolice de la care partidele politice se reclamau au sfârşit prin a se prăbuşi. Între cetăţeni şi *reprezentanţii* lor, trebuie găsit un principiu de legitimitate, o terţă instanţă care să fie în acelaşi timp garantă a „reprezentării de sine" şi prevestitoare a unui exerciţiu eficace al puterii. Principiul trebuie să fie ancorat în reflexivitatea fiecăruia, în convingerile personale, fiind totodată recunoscut public. Dar, se întreabă Gauchet, cum să semnifici prin asemenea singure mijloace ceea ce venea dintotdeauna din altă parte? Cum să instaurezi şi să legitimezi un Terţ capabil să „reprezinte totul fără a uzurpa puterea"? Ne-am afla, în opinia sa, în pragul unei „noi etape a istoriei *reprezentării* în acelaşi timp politice şi, de ce nu, personale. Dacă formele anterioare de *reprezentare politică* sunt în criză, este pentru că ele nu au putut nici rezolva, nici chiar asuma paradoxul Terţului care trebuie să fie deopotrivă produs de corpul social şi producător de putere legitimă, deopotrivă situat în exteriorul corpului social şi în interiorul sferei politice, deopotrivă *reprezentativ* al socialului şi „legitimator" al politicului. Precum Sinele este produs al Mine-lui şi producător al unui Sine însuşi, subiect activ, producător de legătură socială (cf. schema):

Schema dublei medieri (după Gauchet)[1]

Sferă personală	*Sferă politică*
Sine însuşi (subiect)	Putere (*reprezentanţi*)
SINE	TERŢ
Mine (fiinţă socială)	Societate civilă (*reprezentaţi*)

Din punct de vedere istoric, în Franţa, regele ar fi putut, ca şi în Anglia, să îşi asume această funcţie de mediere legitimantă. Nu a fost cazul, ca urmare a divorţului în 1791, dintre rege şi naţiune. Astăzi, Constituţia ar putea fi teoretic suficientă (împreună cu consiliul constituţional) pentru a asigura, sub aspect juridic, această misiune: ea nu este o instituţie destul de apropiată de cetăţean, rămânând abstractă

[1]Nu cred că am trădat gândul autorului dezvoltând analogia dintre construcţia identităţii personale implicând o articulare eficace între reflexivitate (sine însuşi) şi identitate socială (pentru celălalt) şi construcţia legitimităţii politice implicând o articulare între societatea civilă şi puterea politică; cf. concluzia din *La révolution des pouvoirs..., op. cit.*, p. 263–280.

şi îndepărtată. Puterea judiciară ar putea, de asemenea, îndeplini parţial acest rol de „terţă putere legitimantă", dar Justiţia nu este îndeajuns resimţită ca emanaţie a cetăţenilor şi ea nu intervine decât prea târziu pentru a sancţiona încălcările. Acest terţ care asigură *reprezentarea* totului şi asigură legitimitatea – revocabilă – a acţiunii publice ar putea fi încarnat de un preşedinte deopotrivă charismatic şi integru, deopotrivă reflexiv şi mobilizator. Pe lângă faptul însă că experienţa gaullistă nu se poate repeta, rămâne în suspensie chestiunea decisivă, pe care Gauchet o numeşte „identitatea cu sine însuşi în timp": cum să garantezi că exerciţiul prelungit al puterii nu va transforma omul în tiran?

Tocmai aici chestiunea terţului politic o regăseşte sau o confirmă pe cea a terţului personal. Cum să dai un sens istoriei politice colective dacă ea nu implică istoria personală, biografică? Din moment ce politica nu mai este o chestiune de „comunitate" sau de statut, ea nu poate să devină decât o chestiune personală[1] sau să dispară în calitate de chestiune. Dacă ea trebuie să devină o chestiune personală, dincolo de opţiuni partizane, devenite extrem de instabile şi ţinând de jurământul de credinţă, cum să ancorezi proiectul politic colectiv şi *reprezentarea* sa în proiecte personale biografice şi reflexive ale cetăţenilor? Cum să asiguri conexiunea terţului politic cu aceşti mediatori de construcţie de identităţi personale în timp, care sunt proiectele personale, istoriile biografice, ceea ce eu am numit identităţi narative? Cum să recreezi instituţia care să aibă un sens biografic, deopotrivă colectiv şi personal? Durkheim mizase pe Şcoala republicană şi pe puterile regulatoare ale grupurilor profesionale. Aceasta presupunea o ruptură totală dintre copilărie şi vârsta adultă, socializare şi viaţă profesională stabilă şi regulată. De acum încolo trebuie să îţi construieşti identitatea pe durata întregii vieţi, iar întreprinderile au distrus considerabil regularizările profesionale anterioare. Unde să găseşti permanenţa unui terţ legitim din punct de vedere politic şi semnificativ din punct de vedere personal?

Cetăţenia presupune o formă de legitimitate (TERŢ) care să le permită alegătorilor să se simtă personal reprezentaţi de aleşi care să fie în acelaşi timp purtători de cuvânt ai „adevăratelor probleme" ale societăţii civile şi factori de decizie politici eficace şi dezinteresaţi, în sfera puterii. La fel, identitatea personală (sine însuşi) în calitate de subiect activ (şi deci cetăţean) presupune o formă de reflexivitate (SINE) care să fie în

[1]Chestiunea-cheie este din nou cea care opune individualismul „negativ" care se confundă cu cuplul „egoismul celor asiguraţi/ dezafiliere a celor mai slabi" şi individualismul „pozitiv" care implică un cuplu „scop etic/ mobilizare voluntară". Soluţia durkheimiană a conştiinţei colective inculcate de instituţii nu este desigur singura cale de trecere de la unul la altul, ci căile alternative nu sunt clare (de unde criza...).

același timp expresie a Mine-lui său, ființă socială (pentru celălalt) și convingere, făurită de sine însuși, permițând o formă de angajament cetățenesc. Reflexivitatea posedă astfel o dimensiune politică, dimensiune care nu se poate dezvolta decât dacă legitimitatea Puterii este obiectiv garantată și subiectiv semnificantă. Tocmai această dimensiune este astăzi în criză în societatea franceză.

CONCLUZIE

Aceste chestiuni vor fi reluate, sub un alt unghi, în ultimul capitol al acestei cărți consacrat construcției identității personale în timpul biografic al indivizilor. Constatăm că această chestiune este de asemenea politică, în sensul cel mai înalt al termenului. A face din fiecare individ, într-un cadru „societar", un subiect politic, un cetățean activ, nu e puțin lucru. Din moment ce acesta din urmă nu se mai definește ca fiind membru al unei „comunități", reprezentată de șefii săi „naturali", este necesar ca el să se poată defini (sau redefini) altfel și să găsească, în el însuși, un principiu de „reprezentare" a lui însuși pe care să îl poată împărtăși cu alții și care să legitimeze alegerea *reprezentanților* săi. El nu poate să o facă fără a adera la convingeri pe care să le poată argumenta „prin el însuși", dar și „pentru celălalt". El trebuie să poată să le schimbe, dacă are motive valabile să o facă. El trebuie să îi poată sancționa pe *reprezentanții săi* dacă aceștia pierd încrederea sa. El trebuie să poată lega convingerile sale de angajamente autentice.

Criza formelor de *reprezentare* „tradiționale" a însoțit sau urmat punerea în discuție a marilor sisteme ideologice moștenite de la prima vârstă a modernității. Rând pe rând, marile idealuri politice care erau Revoluția, Liberalismul sau Națiunea au fost zdruncinate, când nu eradicate de cursul Istoriei (cf. *cap. 1*). Nimeni nu mai are o idee clară și indiscutabilă despre viitor, despre „progres". Nimeni nu mai crede într-o soluție-miracol a problemelor epocii. Nimeni nu mai poate acorda orbește încrederea sa unui partid pe baza generoaselor sale proclamații. Trebuie deci găsit în sine rațiuni de a alege cutare sau cutare *reprezentant*, un program, sau o opțiune. Dar pe ce baze?

Criza identităților simbolice nu poate însemna abandonarea oricărei referințe politice, acceptarea unei domnii a imaginilor, a identificărilor speculare, schimbătoare și nesemnificative cu cutare sau cutare vedetă, chiar „politică", pe baza performanțelor sale de actor mediatic. Ea nu poate de asemenea să aibă drept rezultat doar apărarea intereselor sale economice, corporative, statutare; nu mai poate regresa spre forme comunitare de apartenență care generează rasismul și xenofobia. Prin

urmare, ea nu poate fi decât creatoare de noi forme de angajament, deopotrivă semnificante subiectiv şi recunoscute politic. Din această cauză, ea trebuie să înfrunte incertitudinea şi să întărească reflexivitatea personală, o dată cu angajamentele solidare.

Chestiunea identităţii personale nu poate fi separată de politică, nici de muncă şi de viitorul său, deci de politicile publice ale locurilor de muncă, nici de familie, de politicile educative, sanitare, sociale... Identitatea personală este inseparabilă de traiectoria profesională, de sensul activităţii pe durata unei vieţi, de oportunităţile de a se forma, de a progresa, de a accede la activităţi calificante, precum şi de convingeri, de angajamente politice, de evoluţia lor pe tot parcursul vieţii. Această construcţie identitară este totodată o chestiune eminamente privată şi o chestiune publică, deci politică, în sensul cel mai adevărat al cuvântului. În calitate de cetăţean sau doar de fiinţă umană, fiecare trebuie să poată găsi resurse pentru a construi identitatea sa personală[1], inclusiv resurse simbolice care să îi permită accesul la cetăţenie.

[1]Într-adevăr, din moment ce sensul nu mai este „dat" sau „transmis" de descendenţă, el nu poate fi decât construit pe bază de experienţe biografice implicând deopotrivă identificări cu Celălalt ale cărui *convingeri* furnizează resurse pentru a şi le făuri pe ale sale şi formări permiţând traducerea experienţelor sale – inclusiv negative – în convingeri... Astfel, se construieşte un subiect care nu poate deveni ca atare decât dacă accede la o formă de cetăţenie activă.

5. CONSTRUCŢIA ŞI CRIZELE IDENTITĂŢII PERSONALE

Acest ultim capitol este destinat elucidării semnificaţiei expresiei „construcţia identităţii personale" şi apărării tezei conform căreia crizele se află în centrul construcţiei respective, mereu fragile şi neterminate, construcţie a unui subiect cufundat într-o formă socială cu dominantă „societară"[1]. El propune o interpretare sociologică a emergenţei acestui nou imperativ: a construi identitatea sa personală. El încearcă să elucideze relaţiile dintre noţiunea de „identitate personală" şi „formele identitare" construite în primul capitol şi întâlnite în câmpurile familiei (viaţa privată), muncii (viaţa profesională) şi sferei politice şi religioase (viaţa publică sau simbolică).

Spre deosebire de cele trei precedente, prezentul capitol nu va porni de la bilanţurile schimbărilor intervenite în societatea franceză, ci de la o fenomenologie a „crizelor identitare personale", inspirată din numeroase surse şi aplicată unor diverse domenii. El va trage învăţăminte din emergenţa noţiunii, recentă în legislaţia franceză, a subiectului care învaţă. Capitolul va încerca astfel să elucideze relaţiile dintre procesul de formare şi construcţia identitară, dintre tipuri de cunoştinţe şi forme identitare. El va aborda chestiunea mutaţiei ciclurilor de viaţă, care se produce în societăţile contemporane şi a cărei analiză de ansamblu este departe de a fi realizată, îndeosebi în Franţa. El va sfârşi prin a explicita noţiunea de „identitate narativă" care necesită o analiză a „limbajelor identităţii", a locului „povestirilor de viaţă" în construcţia identităţii personale şi a crizei corelative a formelor identitare.

Acest capitol va reveni, de asemenea, asupra chestiunii, deja întâlnite în mai multe rânduri, a inflexiunilor sociologiei clasice care implică o

[1] Cf. capitolul 1. *Identitatea personală* despre care va fi vorba aici este cea care rezultă dintr-o socializare cu dominantă societară (*Vergesellschaftung*) implicând stabilirea de legături sociale voluntare şi incerte în contrast cu indivizii socializaţi de o manieră mai întâi comunitară (*Vergemeinschaftung*).

atare abordare a identității personale definite ca subiect care învață și ca formă narativă. Chiar dacă acest obiect al cercetării nu ține doar de sociologie, reînnoită totuși, și îi privește pe toți cercetătorii în științele umanistice (istorici, psihologi, antropologi, lingviști, psihanaliști etc.), el implică, pentru a fi abordat, o postură în mod simțitor nouă. Aceasta din urmă presupune un acord, care este departe de a fi realizat, asupra momentului istoric și a naturii procesului de emergență a „subiectului societar".

FENOMENOLOGIA CRIZELOR DE IDENTITATE

În ultima sa lucrare intitulată *La fatigue d'être soi*, Alain Ehrenberg constată în ce măsură depresiile constituie manifestări din ce în ce mai frecvente, mediatizate, discutate de experți, trăite prin suferințe specifice, generate de existența contemporană[1]. Depresiunea a devenit exemplul cel mai comun al crizelor de identitate personală. După ce a diagnosticat generalizarea figurii *Individului incert* și presiunea normativă a *Cultului performanței*, Ehrenberg argumentează ipoteza unei legături strânse între aceste manifestări dureroase și schimbarea de model cultural cu care se confruntă femeile și bărbații de astăzi. Imperativul de a fi tu însuți, de a „te realiza", de a „construi identitatea ta personală", de a „te depăși", de a fi performant dă naștere acestei „maladii identitare uneori cronice", tratate adesea cu ajutorul psihotropelor tot mai sofisticate, dar și gestionate cu droguri tot mai problematice, însoțite uneori de psihoterapii tot mai diverse.

Schimbarea de model cultural presupune de acum înainte să fii puternic și mai cu seamă „să fii tu însuți". Individului ortodox, aplicând normele mediului, culturii, clasei sale sociale, „ca și ceilalți", ori identificându-se cu figuri idealizate (sfântul, eroul, înțeleptul etc.) i s-a substituit, potrivit autorului, „individul-traiectorie în cucerirea identității personale". În fața acestui nou imperativ, mulți dintre contemporanii noștri, la un moment sau altul al vieții, de o manieră mai mult sau mai puțin cronică, suferă de un „sentiment de insuficiență", de o conștiință acută de „a nu fi la înălțime", de o impresie de lipsă care se poate traduce prin simptome diverse și bine cunoscute: astenie și oboseli cronice,

[1]Cf. Alain Ehrenberg, *La fatigue d'être soi. Dépression et société*, Paris, Odile Jacob, 1998. Această lucrare le continuă pe altele două la fel de sugestive: *L'individu incertain*, Paris, Calmann-Lévy, 1995, și *Le culte de la performance*, Paris, Calmann-Lévy, 1996. În lucrarea care tratează despre depresie, Ehrenberg emite ipoteza trecerii, în ultimii treizeci de ani, de la o problematică a conflictului (oedipian, dar și de clasă) la o problematică a lipsei (de forță, de energie, de resurse personale). Este vorba deci despre crizele de identitate personale sau despre crize existențiale.

insomnii, anxietăţi şi angoasă, atacuri de panică. Impresia dominantă este aceea de a „suferi de tine însuţi": nu de un conflict, actual sau arhaic, ci de o istovire a Eului, de o diminuare sau de o surpare a respectului de sine, mai întâi şi mai cu seamă, „în propriii tăi ochi". Viaţa devine cenuşie şi uneori neagră.

Crizele se înmulţesc în toate existenţele şi la toate vârstele: de la cele uneori foarte precoce a ceea ce numim, probabil pe nedrept, eşecul şcolar[1]; de la despărţiri, divorţuri sau dificultăţi ale vieţii private (*cap. 2*), până la dramele concedierilor, mutărilor forţate sau de forţate pensionări anticipate (*cap. 3*), trecând prin decepţii politice, abandonări de credinţă, repuneri în discuţie convingerilor anterioare care se prăbuşesc (*cap. 4*). Aceste încercări prin rupturi constituie experienţe vitale, existenţiale care zdruncină din temelii vechiul „model al instalării", al accesului la „stabilitate", al continuităţii ciclului de viaţă, la vârsta „adultă"[2]. Ele perturbă, uneori în profunzime, o credinţă veche, dacă nu ancestrală, cea a formării definitive, cumulative, lineare şi specifice copilăriei şi tinereţii urmate de stabilizare la vârsta adultă (cu speranţa unei dezvoltări fără schimbare). Tot mai multe persoane sunt confruntate, la vârsta adultă, cu necesitatea de a schimba (locul de muncă, locuinţa, partenerul, mediul de viaţă...). Or, orice schimbare este generatoare de „mici crize": ea necesită o „muncă asupra sa", o modificare a anumitor deprinderi, o perturbare a rutinelor anterioare. Trebuie să înveţi din nou, uneori să o iei de la capăt.

Trecerea la un „nou model" a devenit deosebit de dificilă, uneori aproape imposibilă pentru generaţiile adulte, prin persistenţa tenace, comprehensibilă, adesea întărită de simţul comun, a unei experienţe şi a unei valori. Pentru marea majoritate, experienţa rezultă din şcolarizarea lor şi din modul în care au învăţat la şcoală sau în perioada de formare.

---

[1]Cf. Bernard Charlot, *Du rapport au savoir. Éléments pour une théorie*, Paris, Anthropos, 1997. Sunt în parte de acord cu tezele acestei cărţi: noţiunea de „eşec şcolar" trebuie criticată, precum şi cea a handicapului sociocultural; teza originii sociale „cauză" a eşecului şcolar este confuză şi simplistă. Însă ideea sa (proiectul său?) de „sociologie a subiectului" este parţial contradictorie cu exigenţa sa de interdisciplinaritate: tocmai sociologia este cea care trebuie să integreze aporturile altor discipline pentru a construi „obiecte de cercetare" lăsând loc subiectivităţii.

[2]Cf. Jean-Pierre Boutinet, *L'immaturité de la vie adulte*, Paris, PUF, 1998. Noţiunea de „vârstă adultă" este în mod efectiv pusă radical în discuţie nu numai de prelungirea tinereţii şi de precocitatea pensionărilor anticipate, ci şi de concepţia însăşi a subiectului care învaţă toată viaţa, a fiinţei umane în perpetuă dezvoltare. Această mutaţie vădeşte natura eminamente politică a „vârstelor vieţii": nici „naturală" (exclusiv biologică), nici „culturală" (determinată de un sistem simbolic consolidat), concepţia vârstelor a devenit, în forma societară a socialului, o chestiune de politici publice, cf. Xavier Gaullier, *Les temps de la vie*, Paris, Esprit, 1999.

Pentru unii, aceasta înseamnă valoarea şi tehnicile unei meserii învăţate de timpuriu, prin practică, şi exercitate întreaga viaţă. Pentru alţii, înseamnă deopotrivă credinţa în valoarea şi în carierele diplomei lor, în eficacitatea manierei „şcolare" de a învăţa; de asemenea, valoarea acordată „locului de muncă stabil", instalării în viaţa adultă: o familie, un serviciu, o casă[1]. Atunci când aceste credinţe şi valori sunt puse în cauză, criza, oricare ar fi formele ei, poate fi cu greu evitată. Bineînţeles, nu este ceva nou, dar toate ne fac să credem că mobilităţile forţate au crescut simţitor în societatea franceză, în cursul ultimilor treizeci de ani[2].

Crizele de identitate, micile neurastenii şi marile depresiuni, nostalgiile şi frustrările nu au decât rădăcini psihologice în frageda copilărie sau istoria personală singulară. Ele au, de asemenea, un cadru social, raţiuni „obiective" în istoria recentă (cum aveau în istoria veche). Într-un text foarte sintetic, Michel Verret condensează toate nenorocirile înfruntate de masa muncitorilor timp de treizeci de ani în Franţa[3]. Din punct de vedere numeric, ponderea lor a scăzut, mulţi au cunoscut perioade de şomaj, concedieri, uneori au fost siliţi să se pensioneze anticipat. Posturile pe care le ocupau au fost suprimate şi înlocuite cu maşini. Însă aceasta este şi o „criză morală" pe care au cunoscut-o personal toţi cei care s-au pomenit astfel negaţi, umiliţi, excluşi din câmpul muncii, „aruncaţi". Criza a fost adesea însoţită de zdruncinarea credinţelor vitale, a valorilor puternic interiorizate, a modelelor servind drept bază pentru existenţa ordinară. Au fost afectaţi nu numai muncitorii: de treizeci de ani încoace, în Franţa ponderea celor care au cunoscut şomajul şi cărora le este „teamă" să îl cunoască a crescut întruna, afectând toate păturile sociale.

Aceste crize reacţionale care au urmat apariţiei unui „eveniment neprevăzut" precum o concediere, o închidere a unei uzine, o declasare,

---

[1]Fac aici aluzie la ancheta personală ale cărei rezultate sunt evocate în prima notă a *capitolului 4*. Pentru enorma majoritate a francezilor, chiar şi pentru cei tineri „modelul instalării pe viaţă" rămâne singurul reper faţă de care ei au fost socializaţi, în familie sau la şcoală. Chiar dacă el este zdruncinat („în criză") nici un altul nu este realmente atrăgător: „precaritatea", sinonimă cu instabilitatea, nu are aproape niciodată o conotaţie pozitivă.

[2]Pentru un bilanţ recent, cf. C. Dubar şi J. Gadéa (ed.), *La promotion sociale en France*, Lille, PUS, 1999, ultima parte; cf. şi L. Coutrot şi C. Dubar (ed.), *Cheminements professionnels et mobilités sociales*, Paris, La Documentation française, 1992.

[3]Cf. Michel Verret, prefaţă la cartea reeditată *Le travail ouvrier*, Paris, l'Harmattan, 1999. Împărtăşesc interpretarea crizei culturale descrise de Michel Verret care este analizată ca o criză identitară distrugătoare a identităţilor colective interiorizate.

o pensionare anticipată, un divorţ etc. tranşează cursul timpului trăit şi provoacă pierderi materiale, perturbări relaţionale şi o schimbare a subiectivităţii. Ele vizează adesea ceea ce este mai profund şi mai intim în raportul tău cu lumea, cu ceilalţi, dar şi cu sine, care este de asemenea cel mai obscur; căci „sinele" astfel agresat, uneori umilit, te face să suferi; el se simte orfan de identificările sale trecute, rănit în credinţele sale încorporate, ruşinat adesea de sentimentele celorlalţi faţă de „sine însuşi". Aceste crize sunt identitare pentru că ele perturbă imaginea de sine, respectul, definiţia însăşi pe care persoana şi-o dădea „sie însuşi". Vechea configuraţie identitară a devenit intolerabilă, corporal de nesuportat. Ea îţi produce suferinţe care vin de pretutindeni, ea este istovitoare de purtat, insuportabilă fizic. Ea te face să gândeşti intens, să cercetezi cu minuţiozitate, să repeţi în sinea ta: „Nu mă mai suport." Viitorul s-a năruit. Şi totuşi, se pare că un altul nu există, sau doar ceva vag, tulbure, chiar terifiant uneori (să nu găseşti un nou serviciu, să te pomeneşti la început de cale, să rămâi singur cuc...). Pentru a putea considera serios ceea ce apare adesea ca fiind o catastrofă, ar trebui să putem schimba reperele, modelele, credinţele, valorile, să ne schimbăm „noi înşine". Pentru a face faţă acestor confruntări, ar trebui să repunem „totul în discuţie", să ne luăm gândul de la ceea ce ne agăţăm, de atâta timp, şi care, iată, cedează... Mai bine să ne lăsăm păgubaşi.

ALTERNATIVA: RETRAGERE ÎN SINE SAU CONVERTIRE IDENTITARĂ

Faţă cu aceste agresiuni care constituie concedierile, închiderea uzinelor, refuzul de a fi angajat, de a fi recunoscut, eşecurile şcolare, abandonările brutale..., criza identitară dă naştere la ceea ce numim adesea o „retragere în sine". Odată trecute revoltele şi speranţele într-o „soluţie miracol", te pomeneşti singur. Această expresie poate fi înşelătoare: eşti singur „cu tine însuţi". Despre ce fel de „tine însuţi" este vorba? Nu mai este vorba despre identitatea statutară anterioară, care tocmai a fost negată, distrusă, invalidată „de celălalt". Nu mai poţi fi ceea ce ai fost. Însă nu poţi fi nimic altceva („*Ce vreţi să fac cu celălalt?*"). Este vorba bineînţeles despre reflexivitate (Sinele însuşi reflexiv operând în „grija de sine")[1]. Dar ce are ea drept obiect? Vechea formă statutară, desigur, dar ea te face să suferi prea mult, ea este rănită, negată, ea lipseşte.

[1]Cf. *cap. 1.* Conştiinţa reflexivă este, după Giddens, cea care se impune atunci când conştiinţa practică încorporată în rutinizarea existenţei e perturbată, blocată, ineficace; cf. *La constitution de la société,* Paris, PUF, 1987 (ed. 1, 1977, p.64–77).

Aşadar, în multe cazuri[1], nu rămâne decât identitatea „primitivă", culturală, „Mine-le nominal", ceea ce vine de la legăturile „primare", familiale, comunitare.

Această retragere este uşor de înţeles: trebuie să poţi „să te agăţi de ceva". Nu eşti niciodată „nimic", chiar şi atunci când te simţi „gol". Rămân însă trecutul tău, rădăcinile tale, istoria ta cea mai veche, „primordială". Termenii „primitiv", „primar" sau „primordial" trimit la ceea ce este mai „profund" şi mai „vechi" în istoria personală. Aceştia sunt părinţii, desigur, şi mai cu seamă mama care „te-a adus pe lume", care a manifestat pentru tine primul „ataşament". Orice criză identitară trimite la legături „primare" ale existenţei care uneşte triunghiul oedipian, obiect central al psihanalizei. A te pomeni „singur cu tine însuţi" înseamnă aşadar a te pomeni cu legăturile respective. Pentru a umple golul generat de pierdere, revenim la sursele Eului nostru care este un Noi fuzional, comunitar, reinventat, regăsit ca acel timp al copilăriei, al contopirii cu mama, cu familia, cu grupul de origine, reînsufleţită de nostalgie[2].

Acest proces de întoarcere la surse este cu atât mai probabil, cu cât trebuie absolut găsit un responsabil, un vinovat de ceea ce se întâmplă. Nu pot trăi cu sentimentul unei greşeli pe care nu am comis-o. Dacă ceea ce mi se întâmplă este o cauză „din afara mea", ea trebuie să fie în altcineva. Cine este răspunzător de nenorocirile mele? Unul din răspunsurile la întrebare, atunci când ea se grefează pe întoarcere, efectivă şi exclusiv simbolică, la comunitar, este bine cunoscut, vechi, ancestral, dar şi în mod potenţial ucigaş: este Altul, străinul, adversarul, inamicul (sau trădătorul) comunităţii mele, al grupului meu cultural, simbolic sau imaginar: ţapul ispăşitor.

Cunoaştem bine una din formele pe care a luat-o acest recurs la ţapul ispăşitor în Franţa anilor'80: rasismul, xenofobia, „ura faţă de arab", cel care „vine să ne ia pâinea", care „trăieşte din alocaţii pe spatele nostru", care „respiră aerul nostru" şi ne agresează cu „zgomotele sale, mirosurile şi cutumele sale"[3]. Muncitorii nu au fost cruţaţi de ascensiunea rasismului al cărui purtător de cuvânt, pe plan politic, este Frontul Naţional. Acest rasism este indicele unei reveniri la „comunitar" sub efectul unei crize economice însoţite de crize identitare şi de regrese comunitare.

---

[1]Există de asemenea cazuri în care persoanele nu mai simt că au „rădăcini", legături familiale sau de „comunitate de origine": în acest caz, reflexivitatea ne impune să dăm un sens încercării suportate, să o încorporăm în istoria noastră personală în urma unei „munci asupra noastră".

[2]Cf. Jean-Hughes Dechaux, *Le souvenir des morts*, Paris, PUF, „Le lien social", 1997.

[3]Cf. analizele lui Michel Wieworka, *La France raciste*, Paris, Seuil, 1992, precum şi analizele din *capitolul 4*.

Am fi putut asista la altceva: o mobilizare de masă împotriva capitalismului distrugător de persoane. Însă „marile crize economice" (1880, 1930...) nu au fost niciodată favorabile marilor mişcări revoluţionare. Şi apoi în Franţa stânga „unită" a luat puterea în 1981 promiţând să oprească creşterea şomajului (cf. campania lui François Mitterrand şi tema „barierei de 2 milioane de şomeri" care nu trebuia depăşită...), însoţind, prin măsuri sociale, sfârşitul exploatării cărbunelui, restructurarea drastică a siderurgiei, un nou val de concedieri, o dată cu reabilitarea întreprinderii şi a modernizării ei. Miniştrii comunişti au părăsit puterea în 1984, dreapta a revenit în 1986, însă criza a continuat sau s-a intensificat.

Doliul „revoluţiei", al „marii seri" şi al „militantismului" atârnă greu în formele pe care le-a luat, în Franţa, criza identitară din anii '80. Ce-i de făcut când speranţa de a „schimba totul" se spulberă? Ce-i de făcut când cei pe care i-au crezut purtătorii acestei speranţe ţin discursuri care o neagă, o distrug, o fac să apară ca şi perimată? Ce-i de făcut cu acest Mine care „a crezut în ea"? Ce-i de făcut cu aceşti Noi care nu mă mai apără? Ce-i de făcut cu aceste visuri ale unei Alte Lumi pe când statele care pretindeau că le incarnează se prăbuşesc unul după altul? Căderea zidului de la Berlin şi a „socialismului real" nu anunţă oare sfârşitul iminent al oricărei speranţe „revoluţionare"?

Riscul major este uitarea, totala refulare a acestui Mine, a speranţei, a luptelor, pentru a se cufunda în nostalgia comunitară asistată de toate drogurile posibile. Pentru a scăpa de acest Eu care credea în viitor, pentru a rupe cu aceşti Noi care pretindeau că îl incarnează, suntem tentaţi să anihilăm orice fixaţie a reflexivităţii asupra acestui Eu care provoacă atâta durere. Întoarcerea la comunitarul reinventat, reificat pentru circumstanţă („identitatea franceză", dar şi „corsicană", „bretonă" etc.) şi uitarea acelor Noi societari (foştii colegi, camarazii...) care însoţiseră speranţele anterioare. Acest risc presupune fuga de sine, în calitate de identitate „pentru sine", reflexivă şi, *a fortiori*, narativă[1].

Există deci şi o abordare sociologică a crizelor identitare care nu este contradictorie, ci complementară celei a psihologiei clinice sau a psihanalizei[2]. Ea constă în a înţelege în ce fel aceste crize rezultă din şocuri biografice legate de procese sociale şi în ce fel ele i-mplică, o dată cu dificultăţile materiale (şi un puternic sentiment de injustiţie), o punere în cauză, într-o măsură oarecare radicală, a unui „model identitar", a unui sistem de credinţe (despre sine, despre ceilalţi, despre lume) socialmente construit, mai ales, a definiţiilor (imagini, respect...) de sine devenite insuportabile pentru alţii, ilegitime pentru sine, negative pentru

[1]Imposibilitatea de a se spune, de a povesti despre sine la persoana întâi este deseori un indiciu de fixaţie pe locuri şi roluri comunitare. Despre imposibilitatea curei psihanalitice cu persoane ancorate în comunitar, cf. Alain Marie, „De la individul comunitar la subiectul individual", în *L'Afrique des individus*, Paris, Karthala, 1999, p. 71–76.

[2]Este teza pe care o susţine de mult Vincent de Gauléjac şi pe care încearcă să o pună în operă asupra diverselor procese biografice, cf. între altele, *La névrose de classe*, Paris, Hommes et groupes, 1987.

toată lumea. Această punere în cauză, care ia uneori forma unei prăbușiri psihice urmate de regrese, atrage după sine, cu timpul, mai multe soluții posibile care nu sunt niciodată hotărâte dinainte. Dublul risc de retragere comunitară și de „fugă de sine" implică de asemenea o dublă oportunitate, cea a noilor legături sociale și personale și a unei noi „griji de sine".

Există în literatura sociologică numeroase exemple mai mult sau mai puțin celebre, de mărturii și de analize ale acestor crize identitare legate de un context de criză economică și socială. De la cel, publicat sub direcția lui Paul Lazarsfeld, al *Chômeurs de Marienthal* (1932) până la cele cuprinse în lucrarea coordonată de Pierre Bourdieu, la *Misère du monde* (1993), aceste perspective sociologice[1] se articulează, întrucâtva coerent, cu interpretări analitice: ele arată modul în care mizeria economică, rușinea socială și dramele personale sunt întotdeauna strâns legate și în ce fel sentimentul de nenorocire este greu de separat de ruptura legăturilor comunitare și de năruirea unei lumi simbolice, a unui sistem de credințe, servind drept bază pentru un mod de viață și furnizând mecanisme de apărare a Mine-lui.

Găsim și analize sociologice, poate mai puțin cunoscute, ale „ieșirii din criză", a ceea ce Anselm Strauss numește „convertire identitară", și pe care Peter Berger și Thomas Luckmann o numesc *„alternație"*: adică faptul de a „deveni un altul", de a schimba cultura, religia, partidul sau credințele, și deci identitatea[2]. Aceasta este adesea o trecere dificilă, delicată, dureroasă, dar și o experiență vitală. Acest soi de criză, uneori lungă și adesea penibilă, este de asemenea „transformare de sine". Între părăsirea „vechii identități", adică renunțarea la o formă identitară protectoare, cea care rezultă din socializarea primară, și construcția, lungă și penibilă, a unei „noi identități", pornind de la experiențele socializării secundare, ruptă de precedenta, există un sas, un „no man's land al sensului"[3], un vid, acela în care, literalmente,

---

[1]Cf. Paul Lazarsfeld, Maria Jahoda și Henri Zeisel, *Les chômeurs de Marienthal*, Paris, Ed. de Minuit, 1981 (ed. 1, 1932); Pierre Bourdieu (ed.), *La misère du monde*, Paris, Seuil, 1993. La o depărtare de șaizeci de ani una de alta, aceste două lucrări vorbesc despre permanența crizelor și suferințelor identitare care însoțesc marile crize economice ale secolului al XX-lea și distrugerea „comunităților", cf. de asemenea, despre efectele lor nevrotice, Christophe Dejours, *Souffrance en France. La banalisation de l'injustice sociale*, Paris, Seuil, 1998.

[2]Cf. Anselm Strauss, *Miroirs et masques*, Paris, A.-M. Métailié, 1990 (ed.1, 1959), și Peter Berger și Thomas Lückmann, *La construction sociale de la réalité*, Paris, A. Colin, 1996 (ed.1, 1966). Lucrările menționate schițează o teorie a convertirii identitare, a trecerii de la o formă identitară la alta.

[3]Expresia a fost utilizată, începând din 1974, de Renaud Sainsaulieu pentru a da seamă de ceea ce se întâmplă în stagiile de pregătire a adulților în întreprindere când subiecții vizați acceptau să uite toate ideile primite (despre muncă, întreprindere, formare...); cf. „Efectul formării asupra întreprinderii", în *Esprit*, număr special, 1974.

„eul nu mai este nimic". În acest întregol, subiectul riscă o cădere, o depresiune, o sinucidere, o criză acută care nu va putea fi depăşită decât cu condiţia ca relaţiile dintre „vechea" şi „noua" identitate (în fapt, două configuraţii diferite de forme identitare) să fie clarificate.

Berger şi Luckmann arată mai multe condiţii pentru ceea ce ei numesc o socializare secundară care să nu reproducă mecanismele socializării primare: mai întâi *„un dispozitiv de mediere"* între vechiul sine şi noul sine însuşi. Un partener instituţional, un *Celălalt generalizat*, în sensul lui Mead, trebuie să fie capabil să permită să însoţească reconstrucţia identitară, să servească drept intermediar între vechile identificări în criză, care au dat faliment, şi cele noi în gestaţie. Cura psihanalitică poate uneori să joace acest rol. Apoi un *„aparat de conversaţie"* permiţând verbalizarea, elaborarea unui nou limbaj, dar mai ales *întâlnirea cu un Celălalt semnificativ*[1] în stare să valideze, să încurajeze, să recunoască noua identitate „latentă" care a putut începe să se rostească şi care devine, într-un fel, *„nesocializată"*, adică susceptibilă de a fi recunoscută de către un Alt sine însuşi. Întâlnirea amoroasă joacă uneori un asemenea rol. În fine, potrivit autorilor, trebuie asigurată o *„structură de plauzibilitate"*, adică un fel de „laborator de transformare" care să permită gestionarea tranziţiei între vechile şi noile credinţe, vechile şi noile cunoştinţe, identificările trecute şi prezente. Formarea continuă poate uneori juca acest rol. Când obstacolul este depăşit, intervine parcă o nouă naştere care are nevoie de alte semne de recunoştinţă, dar şi de un mediu pentru a se consolida, a se pune la încercare, a se confirma.

Căci subiectul „în criză" este şi un subiect social: el trebuie, în ceea ce îl priveşte, să regăsească referinţe, repere, o nouă definiţie despre el însuşi, deci despre alţii şi despre lume. Aceste noi repere, noi referinţe sociale, diferite de cele precedente, permit treptat încorporarea unei altei configuraţii identitare, unui alt aranjament între forme „comunitare" şi „societare", între „identităţi pentru celălalt" şi „identitate pentru sine". Orice schimbare de configuraţie identitară trece prin tipul respectiv de criză care însoţeşte în general „momentele cruciale" ale existenţei, schimbările de statute, „evenimentele majore" ale istoriei personale[2]. Ele implică reconstrucţia unei noi identităţi personale, diferită de cea

[1] Experienţa de a „deveni altul" este aşadar trăită ca mijloc de a se sustrage dezbinării şi de a-l regăsi, în fiinţa iubită, pe Alter Ego care a permis, în copilărie, accesul la subiectivitate.

[2] Şi asta până la moarte, schimbare ultimă a statutului neprogramat, cum au analizat-o Bernard Glaser şi Anselm Strauss, *Awareness of Dying*, Free Press of Glencoe, 1965, cf. şi, în Franţa actuală, disertaţia de conferenţiar a lui Jean-Louis Matrod, *Les fins de vie*, UVSQ, 1998.

veche, nu numai pentru că statutul se schimbă „obiectiv", ci pentru că subiectul trebuie să gestioneze „subiectiv" noi relaţii cu ceilalţi şi, poate mai ales, continuitatea dintre trecutul, prezentul şi viitorul său. Nu este însă acesta cazul care începe o dată cu naşterea şi continuă cu copilăria şi cu adolescenţa? Nu sunt teoriile psihologice ale dezvoltării nişte teoretizări ale construcţiei identităţii personale?

O TEORIE PSIHOLOGICĂ A IDENTITĂŢII PERSONALE?

Ipoteza care persistă pe tot parcursul cărţii poate fi aici reformulată: există mai multe tipuri de identitate personală, mai multe maniere de a construi identificări de sine însuşi şi de alţii, mai multe moduri de construcţie a subiectivităţii, deopotrivă socială şi psihică, moduri care sunt tot atâtea combinaţii de forme identitare iniţial definite[1]. Pentru a asigura indivizilor, cel puţin pentru o vreme, o anumită coerenţă şi un minimum de continuitate (mai întâi pentru a fi identificabil de către celălalt), personalitatea individuală se organizează în jurul unei forme identitare dominante „pentru celălalt": fie comunitară, fie societară. Odată socializarea primară terminată, o persoană se defineşte (sau este definită) fie de grupul său cultural, de comunitatea de origine: ea este identificată prin trăsăturile fizice sau lingvistice, prin indicii identitare culturale (stigmatizate sau stigmatizabile); fie se defineşte (este definită) prin rolul său profesional, prin statutul social: ea este identificată prin tipul de activitate pe care o prestează printr-un „rol structurat, rutinat, standardizat" care face corp cu persoana. După cum scrie Goffman, identitatea personală nu este nimic altceva decât un „port-identitate socială"[2], organizat pornind de la o identificare principală.

Pornind de la aceste forme de identificare pentru celălalt (culturale sau statutare), persoanele construiesc şi dezvoltă „identităţi pentru sine" care pot fi sau nu în armonie cu precedentele. În primul caz, identificarea prin Celălalt este, într-un fel, redublată de o identitate pentru sine care asigură o anumită coincidenţă între Mine-le atribuit şi Sinele

---

[1]Cu ipoteza complementară a unei forme dominante care asigură, pentru un timp, o anumită coerenţă (*ipseitate*) şi, o anumită permanenţă (*mêmeté*) identităţii personale; cf. mai jos limbajele identităţii narative.

[2]Citatul este următorul: „În ce mă priveşte, când vorbesc *despre identitate personală*, nu am în vedere decât cele două prime noţiuni: semnele patente sau port-identitate, şi combinaţia unică de fapte biografice care sfârşeşte prin a se ataşa de individ cu ajutorul tocmai al suporturilor identităţii sale" (*Stigmate. Les usages sociaux des handicaps*, Paris, Ed. de Minuit, 1975, p.74).

revendicat[1]; identitatea reflexivă este o apropriere subiectivă a identităţii culturale sau statutare atribuită (şi uneori moştenită) care ia forma unei apartenenţe. Atunci când această dublă identitate este pusă în cauză, criza este inevitabilă. Pentru a-şi apropria o nouă identitate (statutară, de exemplu), este necesară o convertire implicând disocierea noii identităţi „pentru sine" de vechea identitate invalidată, apoi accesul la recunoaştere de către celălalt a noii identificări prin sine. În general, trebuie să găsim noi Ceilalţi pentru a valida noul mod de a spune cine eşti (de unde aparatul de conversaţie), să trecem de la o „lume" la alta (de unde dispozitivul de mediere), să argumentăm noile „viziuni ale lumii" (de unde structura de plauzibilitate).

În cel de-al doilea caz persoana s-a construit deja sub o modalitate particulară: cea a distanţei faţă de rol, a noncoincidenţei dintre identitatea atribuită (de Celălalt) şi identitatea revendicată (de Sine). Identitatea reflexivă este aici complementară unui proiect de viaţă care nu coincide cu apartenenţa actuală (culturală sau statutară). Ea implică construcţia unei forme narative care serveşte drept suport prezentării subiective de sine. Schimbarea de identitate „pentru Celălalt" este aşadar reinterpretată în funcţie de proiect, suport al unei identităţi „pentru sine". Bineînţeles, pot surveni crize, însă ele sunt mai puţin dramatice, căci socializarea primară a permis persoanelor vizate să construiască o identitate personală asigurând *preeminenţa identităţii pentru sine asupra identităţii pentru celălalt* (şi a unei identificări „societare" asupra unei identificări „comunitare").

Putem numi subiect acest tip de identitate personală care nu este altceva decât o configurare de forme identitare construite, prin şi într-un proces specific de socializare care asigură în general[2] dubla preeminenţă a „societarului" asupra „comunitarului" şi a identităţii „pentru sine" asupra identităţii „pentru celălalt". Putem găsi în acest sens ecouri în literatura psihologică[3]: stadiile prin care el trece trebuie să îi permită copilului să iasă din „fuziunea dintre el şi apropiaţii săi printr-o simbioză

[1]Conform termenilor *capitolului 1* şi teoretizării lui G.H. Mead, *Self, Mind and Society*, trad., Paris, PUF, 1963, numesc „Mine", Eul definit de Celălalt şi „Sine", Eul definit prin sine însuşi. „Mine-le" e ceea ce Goffman numeşte „port-identitate socială" (comunitară sau societară) atribuit de Celălalt, în vreme ce Sinele este identitatea revendicată de sine însuşi.

[2]Este procesul „normal" al socializării societare (*Vergesellschaftung*) care permite intrarea în relaţii sociale alese şi accesul la un proiect de viaţă, o identitate biografică „pentru sine".

[3]M-am folosit, pentru acest paragraf, de o sinteză a scrierilor lui Henri Wallon despre dezvoltarea copilului, în *Enfance*, număr special, ianuarie–aprilie 1963, şi în special „Etapele personalităţii copilului", p. 73–78. „Niveluri şi fluctuaţii ale Mine-lui", p. 87–98, şi „Evoluţia dialectică a personalităţii", p. 43–50. Despre Piaget, Parsons şi Mead, cf. C. Dubar, *La socialisation*, Paris, A. Colin, 1991, p. 10–19, 48–53 şi 95–98.

afectivă", ceea ce Parsons numește „identitate mamă–copil", pentru a trece, începând de la cel de-al doilea an, la o „explorare senzorială și motrice" asigurând, o dată cu deprinderea mersului și a vorbirii, o primă personalizare marcată de o fază de opoziție, urmată de cucerirea Eului și a Mine-lui, permițând o imitare activă și revendicativă, o primă *„socializare a acțiunii"*, ceea ce Parsons *numește „identificare cu rolurile familiale"* și Mead „asumarea rolului Celorlalți semnificativi"[1].

Accesul la stadiul „categorial", cel al inteligenței „concrete", permite viitorului subiect să iasă din comunitatea familială, să-i descopere pe Alții care sunt persoane noi, fără relații prealabile, cu care el acționează „potrivit scopurilor activității lor comune". Sunt niște Ceilalți generalizați, niște *Alii*, pluralul de la *Alius*, și nu de la *Alter*. Însă, în același timp, dacă copilul nu trăiește constant „sub ochii celorlalți, într-o stare de dependență și de depersonalizare insuportabilă", se produce o formă de interiorizare a lui *Alter Ego*, această dublură a lui el însuși căruia copilul îi vorbește ca „unui confident, unui consilier, unui cenzor și uneori unui spion intim" și care constituie „o mediere între lumea concretă a anturajului și lumea interioară". Astfel, „Mine-le și Celălalt se constituie împreună", iar accesul la stadiul de inteligență formală permite adolescentului, traversând o nouă criză, să elaboreze un proiect de viață, ținând cont de ceilalți, dar corespunzând unei opțiuni personale.

Acest subiect socializat, de o manieră societară și nu doar comunitară, a fost capabil să învețe dedublarea de sine și de Celălalt: Sinele intim și *Alter Ego*, sunt „identități pentru sine" care rezultă dintr-o interiorizare reflexivă, dintr-un proces de „conștientizare" (identitate reflexivă) permițând construcția progresivă a unui proiect personal. Sinele socializat, cel care se definește prin rolurile sale în față și cu Alții (*Alii*), nu este întregul identității personale și nici al apartenențelor culturale, mai mult sau mai puțin acceptate și puse la distanță. Identitatea personală este o configurație dinamică a tuturor acestor identificări al căror proiect de viață (identitate narativă) asigură coerența intimă. Astfel, în dezvoltarea personalității sale (desemnare frecventă a identității personale), copilul care găsește resursele identitare necesare (prin partenerii săi actuali și identificările sale trecute interiorizate) își construiește propria configurație de identificări (cele ale altora și cele pe care și le face ale sale) care țin de formele identitare diferite (culturală,

[1]Toți sunt de acord că aceste identificări nu sunt nici pasive, nici determinate mecanic, ci active și marcate de incertitudini: de exemplu, conversația prin gesturi, considerată de Mead drept un proces important, sau interiorizarea lui *Alter Ego*, considerat de Wallon drept esențial, pot fi perturbate de inhibiții de origine externă sau de refulări interne.

statutară, reflexivă, narativă). Configurația care rezultă din această „socializare primară" nu este în general decât provizorie: ea va trebui (și va putea fi) remaniată, reconstruită pe toată durata vieții.

Strategii identitare vor putea fi atunci puse în operă dată fiind necoincidența dintre Mine-le statutar și „sinele însuși" (distanță față de rol) și neînchiderea „Sinelui" asupra Mine-lui nominal sau cultural (proiect de viață). Ele vor fi variabile în funcție de contextele întâlnite, flexibile în funcție de Ceilalți vizați, reflexive grație resurselor distanței față de roluri și narative datorită existenței unui proiect de viață bazat pe convingeri și putând fi revizuit el însuși în funcție de crizele obișnuite ale existenței. Grație acestor resurse, ultimele vor putea fi gestionate fără a avea drept consecință manifestări depresive sau nevrotice cu repetiție.

Subiectul respectiv poate fi pus în raport cu *Eul* pe care Freud îl considera ca trebuind să survină în locul *Inconștientului*, în procesul curei analitice[1]. Putem stabili, într-adevăr, o paralelă între aparențele comunitare originare, moștenite, genealogice, și atașamentul matern, sursă a complexului oedipian, în psihanaliza freudiană. Pentru a se produce, subiectul trebuie să renunțe nu numai la incest, la contopirea cu mama (ceea ce Lacan numește castrare), ci și la identificările sale primare și narcisiace[2] pentru a accede la lumea limbajului, condiție a recunoașterii dorinței sale. Potrivit lui Freud, numai prin analiză implicând verbalizarea amintirilor regulate, transferul asupra analistului și elaborarea (sau *perlaborare*) semnificațiilor personale, un subiect poate, treptat și de o manieră întotdeauna incompletă, accede la forme de autonomie personală, întotdeauna provizorii și susceptibile de a înfrunta noi crize. Este clar că, pentru inventatorul psihanalizei, procesul de autonomizare subiectivă nu se încheie niciodată, într-atât refularea originară a dorințelor

[1]În privința sensului exact care trebuie dat celebrei formule a lui Freud: „Acolo unde este Sinele, Mine-le trebuie să se producă." Mine-le freudian e o instanță intermediară între Inconștientul purtător al tuturor dorințelor refulate, și Supramine-le, sediu al interdicțiilor sociale. Despre ce tip de subiect este vorba?

[2]Există în literatură o altă formă de identificare „primară", care continuă să dea loc la intense polemici în cadrul psihanalizei și în altă parte. Este identificarea narcisiacă cu imaginea de sine sau mai curând cu propria imagine. Descoperirea, în cursul „stadiului oglinzii", că imaginea de sine nu este sine, ci că ea este „sine pentru Altul" constituie o altă formă de probă identitară. Lacan a văzut aici semnul unei „falii originare" în constituirea subiectului care nu va avea niciodată acces la o adevărată Cunoaștere asupra lui însuși, ci întotdeauna la aceste „pretinse cunoștințe" care sunt discursurile altora asupra Sinelui, manifestările subiectului inconștientului, „divizat iremediabil între dorința sa și idealul său"; cf. J. Lacan, *Écrits* I, Paris, Seuil, 1966, p. 89–97.

în Inconştient apasă asupra tuturor încercărilor de a elibera Ego-ul de ataşamentele sale primordiale.

Poziţia lui George-Herbert Mead[1] este în mod simţitor diferită în măsura în care el înscrie acest proces de construcţie a subiectivităţii într-un cadru social cu dominantă societară deopotrivă foarte constrângător şi în mod potenţial emancipator. Este într-adevăr trecerea de la „Ceilalţi semnificativi" (cei foarte apropiaţi cu care te-ai identificat) la „Ceilalţi generalizaţi" (rolurile de fiică sau de fiu, de elev, de prieten sau de prietenă, de „soră mare" sau de „ultimul născut", de „conducător" sau de „imitator" etc.) pe care el o consideră drept procesul-cheie al socializării societare, moderne, asemănătoare cu ceremonialul de iniţiere în societăţile tradiţionale. Este identificarea activă cu roluri sociale, conceptualizate de el de o manieră originală şi reluată de majoritatea sociologilor reclamându-se de la interacţionismul simbolic, care permite copiilor din societăţile moderne să devină actori sociali o dată cu subiecţi personali. Potrivit lui Mead, copiii nu se conformează unor „statute prestabilite", ei nu fac pasiv ceea ce alţii aşteaptă de la ei, în funcţie de *identitatea lor pentru Celălalt* („Mine-le" în vocabularul median), ei experimentează propria interpretare a statutului, contribuie activ la o „asumare a rolului" care să le permită o recunoaştere pozitivă a lor înşile (ca „Sine" şi nu ca „Mine").

Astfel, spre deosebire de Freud care face să intervină o Instanţă morală interiorizată sub constrângere, Supramine-le, pentru a desemna valori sociale însoţind procesul de sublimare a pulsiunilor sexuale (şi de asemenea spre deosebire de Durkheim[2] care făcea să depindă socializarea şcolară de dobândirea unui „spirit de disciplină" inculcat de o instituţie), Mead descrie experimentarea unui Sine însuşi reflexiv ca rezultat al interacţiunilor copilului cu partenerii săi şi ca dorinţă activă de a fi recunoscut drept un membru unic al acestor grupuri de apartenenţă. Deopotrivă socializat şi personalizat, Eul meadian, dacă rămâne potenţial dedublat între Mine şi Sine (ca în conversaţia prin gesturi în care condiţia pentru a fi tu însuţi este de a te pune în locul altuia), constituie un subiect activ de „punere în relaţie permanentă între Mine şi societate". Ca urmare, „asumarea rolului" implică forme diverse de „distanţă faţă de rol". Fiecare interpretează în felul său partitura „rolului său statutar" care devine „rol personal", în funcţie de un „proiect de viaţă", de un „mine ideal" implicând alegeri voluntare (a meseriei, a partenerului îndrăgostit ...). Înţelegem de ce „vârsta alegerilor" care este adolescenţa, pentru Mead

[1]Referinţa de bază este George-Herbert Mead, *Self, Mind and Society*, Chicago, University Press, 1933, trad. *L'esprit, le soi et la société*, Paris, PUF, 1963.

[2]Cf. E. Durkheim, *L'éducation morale*, PUF, 1966 (ed. I., 1904).

ca și pentru Erikson[1], reprezintă un moment deosebit de critic al „crizei identitare". Tocmai la ieșirea din adolescență „gestiunea" identificărilor sale, cele pe care alții le fac din tine și cele pe care tu însuți le faci, este cea mai delicată: trebuie să-ți construiești propriile referințe identitare încercând să le realizezi practic și să faci astfel încât să fie recunosute.

Constatăm, într-adevăr, că dacă există anumite elemente convergente, teoriile psihologice ale socializării ca o construcție a unei identități personale sunt multiple și nu permit să facem abstracție de contextul socio-istoric[2], în cadrul căruia aceste teorii au văzut lumina zilei. Viena anilor 1895–1914 nu este Chicago anilor '30, după cum Geneva nu este Paris sau New York. Teoriile psihologice ale subiectului poartă însemnul mediului în care au fost elaborate: definiția identității personale are deci tot interesul pentru a fi contextualizată. Nu putem emite, în această privință, ipoteza că perioadele de crize economice, politice, culturale sunt deosebit de propice apariției unor noi teoretizări ale identității personale, pentru că formele identitare care îi servesc de substrat sunt, pentru o vreme, zdruncinate. Care este situația în Franța anilor 1960–1990?

O CONCEPȚIE A IDENTITĂȚII PERSONALE: SUBIECTUL CARE ÎNVAȚĂ?

Un nou model educativ a fost desemnat oficial în Franța, printr-o expresie născută din preambulul legii despre orientarea asupra învățământului (1989): a face din fiecare elev un subiect care învață. Ce înseamnă un subiect și cum învață el? Este vorba deopotrivă despre un model de formare și despre un model identitar. Dacă acest model este diferit de modelul anterior, toți au interesul pentru ca el să fie explicit pentru a-i suporta toate consecințele. Voi numi „formare experiențială" și „identitate subiectivă" cele două componente ale modelului în gestație

[1]Erikson folosește expresia „identitatea mine-lui" pe care Giddens o critică pe bună dreptate, deoarece există mai multe maniere foarte diferite, pentru o persoană, de a se desemna, cf. *Childhood and Society*, trad., Delachaux & Niestlé (1954), și critica sa în Giddens, *op. cit.*, p. 53. Trebuie menționată o evoluție a gândirii lui Erikson, în această privință, în culegerea sa tradusă sub titlul *Adolescence et crise. La quête d'identité*, Paris, Flammarion, 1973, p. 95 și urm.

[2]Contextualizarea teoriilor psihologice ale identității personale (și ale crizelor sale) ar putea duce foarte departe. Astfel, la cumpăna secolelor XIX–XX, între 1895 și 1905, tema crizei identităților bântuia la Viena, atât în filozofie, cât și în literatură (este momentul inventării psihanalizei de Freud), cf. Jacques Le Ridder, *Modernité viennoise et crise des identités*, Paris, PUF, 1990.

a „subiectului care învață", în stil francez. Voi încerca să arăt prin ce se deosebește el de vechiul model al școlarizării și al identității „colective" (culturale și statutare) care îi serveau de referință. Voi avansa ipoteza că trecerea de la vechiul la „noul" (sau pretins ca atare) model educativ se face prost, că ele generează crize nenumărate și că gestiunea acestora se află în centrul problemelor școlii. Miza este emergența unei noi configurații identitare care rămâne, pentru moment, implicită și foarte incertă.

Formarea experiențială[1]

A învăța din experiență poate fi definit provizoriu ca o contrașcoală: mai întâi probele, apoi lecțiile. Probele experienței colective sunt întotdeauna de trei ordine: alții, lucrurile și sinele însuși. Din contactul direct de sine cu altul, cu lumea și cu sine însuși un subiect extrage cunoștințe din experiența sa: el este cel care învață intrând în contact cu oameni și cu lucruri, construindu-și experiența, inclusiv pe cea de sine însuși. Astfel, se formulează teoriile „ecologice" ale formării, în același timp biopsihosociologice, care sunt de asemenea teorii ale identității umane[2]. Experiența este cuvântul lor cheie pentru a gândi împreună maturizarea biologică, dezvoltarea psihologică și transformarea socială.

Din toate aceste căutări și teoretizări emerge o schemă generală care confirmă cunoștințele dobândite în urma unei lungi experiențe istorice: cea a unei instrucții artizanale, a „colegilor" care se întemeiază pe transmiterea cunoștințelor și abilităților de meserie în cadrul unui „mediu" organizat prin reguli sociale, prin modele de conduită, prin forme de identificare și prin ritualuri de inițiere[3]. La început, găsim imersiunea într-un proces de muncă, formarea prin practică, cu ceilalți, prin și pe „teren", adică un context specific de acțiune. Este imitarea celor bătrâni, *mimesis*-ul care dă naștere la *„abilități de acțiune"*, o cunoaștere practică și încorporată care nu este altceva decât o „teorie

[1] Am găsit această expresie în Michel Fabre, *Penser la formation*, Paris, PUF, 1993.

[2] Cf. Gregory Bateson, *Vers une écologie de l'esprit*, Paris, Seuil, vol. 2, 1977 (ed. 1, 1965). Cf., în special, „Formarea și teoria jocurilor", vol. 1, p. 193–284. Bateson, deopotrivă antropolog, psihanalist și logician, a fost printre primii care a formulat o teorie „ecologică" a instrucției, acordând reflexivității un loc determinant (instrucție cu buclă dublă și metacogniție). Această teorie este puțin utilizată de sociologii francezi care ar găsi totuși în ea concepte operatorii pentru a înțelege „raporturile față de cunoaștere" și relația dintre procesele cognitive și modurile de socializare.

[3] Pentru o expunere sugestivă a acestui proces de instrucție experiențial, cf. Gaston, „Experiență de formare și istorii de viață", în *Traité des sciences et techniques de la formation*, Paris, Dunod, 1999, p. 307–327. Despre formarea artizanală și tradiția breslei de calfă, cf. Annie Gaudez, *Compagnonnage et apprentissage*, Paris, PUF, 1994.

în act", un ansamblu de abilități născute din experiență și pe care nu știm că le știm[1].

Mai târziu, sau paralel, această practică este exprimată, explicată, povestită, fie într-un fel informal, în cadrul mediului de muncă, fie într-un fel formalizat în spații prevăzute în acest scop. Reflecția intrapersonală, metacognitivă, asupra acțiunii permite a „conștientiza" ceea ce faci, a-ți corecta greșelile, a-ți ameliora performanțele. Ea transformă cunoștințele tacite, experimentate în muncă, în *„cunoștințe verbalizate"*, exprimate, discutate, confruntate, susceptibile a fi formalizate și recunoscute.

Abia în ultima vreme cunoștințele de experiență pot fi asociate cu formări formale, organizate într-un fel „sistematic, intențional și secvențional", în stare să furnizeze noțiuni, concepte și reguli ale artei. *„Cunoștințele formalizate"* care se construiesc atunci sunt înrădăcinate în experiență, legate de practici, recunoscute printr-un statut, o calificare, o confirmare. Ucenicul devine coleg, debutantul devine confirmat printr-un ritual de inițiere care poate, ca și în breasla de calfă, cere realizarea unei capodopere efectuate după „regulile artei".

Procesul de formare pornește de la acțiune pentru a reveni la ea; el permite construcția personală a cunoștințelor recunoscute plecând de la o experiență împărtășită. El este organizat în jurul unui du-te-vino între acțiune și reflecție care permite, prin verbalizare, conștientizarea cunoștințelor dobândite pentru a le formaliza și a le face să fie recunoscute. Astfel, generațiile de „specialiști" au învățat să muncească, în cadrul unui mod de socializare „neșcolară", permițând construirea unei identități colective recunoscute.

Formarea școlară

Pe măsură ce școala se generaliza, această formare, în sens artizanal, având rădăcinile într-un foarte îndelungat trecut, a fost înlocuită cu un alt mod de formare, bazându-se pe ceea ce Bernard Charlot numește *cunoștințe-obiecte* pe care eu prefer să le numesc *„cunoștințe teoretice"*[2],

---

[1]Noțiunile de *teorie-în-act, concept-în-act, teoremă-în-act, cunoaștere-în-act* sunt dezvoltate în câteva capitole din *Traité* de la nota precedentă, în particular, Pierre Falzon și Catherine Teiger, „Ergonomie și formare", cf. p. 157 și urm.; Pierre Pastré, „Ingineria didactică profesională", cf. p. 406.

[2]Prefer cuplul cunoștințe teoretice și cunoștințe de acțiune cuplului cunoștințe-obiecte și cunoștințe încorporate utilizate de Bernard Charlot. Cunoștințele școlare sunt mai puțin „obiecte" decât „viziuni" (demonstrații la tablă...). Or, „teoretic" care în greacă înseamnă a vedea, trimite la împărtășirea unei aceleiași viziuni și nu la participarea la aceeași acțiune. Cf. documentele Bienalei 1996 a Educației, J.-M. Barbier (ed. *Savoirs théoriques et savoirs d'action*, Paris, PUF, 1996 și, mai ales, contribuțiile lui J.-B. Grize (p. 119–130), B. Latour (p. 131–136), D.A. Schön (p. 201–222), G. de Terssac (p. 223–248).

care au dominat treptat întreg procesul de şcolarizare[1]. Atâta timp cât masa elevilor nu frecventa decât şcoala elementară, învăţând să citească, să scrie, să numere – dar şi instrucţia civică – înainte de a intra în stadiul de formare sau în viaţa activă, sistemul şcolar francez nu pretindea să înveţe a lucra, ci doar a instrui. Selecţia socială rezerva învăţământul îndelungat copiilor burgheziei care învăţau, acasă, ca „moştenitori", modelele culturale care le permiteau să acceadă, odată studiile terminate, la învăţământul superior şi la profesii intelectuale. Ea permitea de asemenea să ofere şanse celor „mai buni" copii din popor care deveneau „bursieri" şi puteau să se sustragă destinelor lor de ţărani sau de muncitori angajându-se activ în formări intelectuale cu şanse mari de a deveni profesori, funcţionari sau cadre.

Totul a început să se schimbe atunci când, o dată cu instaurarea colegiului unic (1975), apoi cu transformarea liceelor (anii '80) şi a universităţii (anii '90) în aşezăminte de masă, scopul principal al sistemului şcolar, a devenit, pentru marea majoritate a „utilizatorilor" săi, „pregătirea pentru viaţa activă". Pentru un număr tot mai mare de elevi, prăpastia s-a adâncit între ceea ce s-a predat la şcoală şi experienţele necesare pentru a „învăţa" o muncă profesională de tip meserie şi a accede la locuri de muncă corespunzătoare care, de altminteri, deveneau rare. Obligaţia de a trece prin forma şcolară[2] a înlocuit formarea tradiţională fără însă a permite celor mai mulţi dintre „noii liceeni", apoi dintre „noii studenţi", să experimenteze un raport pozitiv faţă de cunoştinţele şcolare – o adevărată „formare intelectuală" – care să le permită să acceadă la „filierele cele bune", cele care asigură locuri de muncă valorificate.

În Franţa, sistemul şcolar s-a pomenit astfel confruntat cu o situaţie dificilă, o adevărată dilemă: fie îşi fixa drept obiectiv de a permite masei „noilor utilizatori" să acceadă la o adevărată „formare experienţială" a muncii intelectuale, asigurând condiţiile tehnice şi sociale ale aproprierii de marea masă a elevilor, a cunoştinţelor teoretice şi a recunoaşterii lor (adică accesul la locuri de muncă corespunzătoare de specialişti, experţi sau profesionişti). Trebuie aşadar inventat şi practicat, pentru cei mai mulţi, o nouă formă de pedagogie. Fie el păstra vechea formă şcolară care nu permite această ucenicie experienţială decât unei minorităţi, cea

---

[1]Faptul de a porni de la cuplul şcolarizare/ cunoştinţe şi nu de la cuplul şcolarizare/ identitate a avut, în sociologia de sorginte durkheimiană, consecinţe multiple asupra teoretizării sociologice a proceselor de formare.

[2]Împrumut noţiunea de „formă şcolară" şi constatarea crizei sale de la Lise Demailly, *Le collège. Crise, mythes et métiers*, Lille, Presses Universitaires, 1991, cf. p. 117–135. Cartea conţine o descriere a crizei identitare a tuturor actorilor vizaţi.

care poate construi un raport subiectiv față de aceste cunoștințe[1] și, *de facto*, respingea astfel majoritatea elevilor de origine populară într-o situație de non-învățare a cunoștințelor teoretice, fără posibilitatea unor alte formări experiențiale a cunoștințelor de acțiune, de exemplu pornind de la exercițiul unei adevărate munci productive.

Ar fi permis oare o muncă gigantică de orientare eficace să convingă familiile că studiile generale nu erau în mod necesar singura cale de reușită și că o revalorificare a altor filiere le permitea copiilor lor care le îmbrățișau nu numai să însușească cunoștințe de acțiune, ci să acceadă la locuri de muncă interesante și deschise spre o dezvoltare ulterioară? Oricum, accesul masiv al elevilor la filierele generale, urmare a „predicției creatoare"[2] a 80% dintr-o categorie de vârstă la nivelul bacalaureatului, a intensificat criza formei școlare care reprezintă poate astăzi, în Franța, una dintre ilustrările majore ale crizei identităților: criza formelor identitare anterioare și dificultăți în construcția de identități noi de către un număr crescând de elevi, dar și pentru mulți dintre profesorii lor.

A conduce 80% dintr-o categorie de vârstă la nivelul bacalaureatului ar fi putut constitui o excelentă politică școlară date fiind trei condiții: pe de o parte, a favoriza și a reuși orientarea spre filiere diversificate corespunzând modurilor de formare ieșite din experiențele sociale ale elevilor și din exigențele pieței muncii; pe de altă parte, a prevedea pentru ultimele 20% un acces efectiv la formarea de tip tradițional; în sfârșit, a face astfel încât profesorii să accepte schimbarea formei școlare și deci a activității lor profesionale devenită cu adevărat educativă, adică constând mai cu seamă în a ajuta masa elevilor să devină subiecte care învață.

Acesta este motivul principal pentru care, mai ales pentru o mare parte din tineri, dar nu numai, proveniți din păturile de mijloc și populare „râvnind la ascensiune", înfruntarea cu piața muncii îmbracă forma unei crize identitare acute. A deveni subiecți care învață ar necesita, pentru

---

[1]Nu mă pot împiedica să reproduc anecdota citată de Bernard Charlot în cartea sa (*op. cit.*, p. 77). Întrebat de o studentă, un copil de 7 ani, repetând clasa, a răspuns la întrebarea: „Ce faci când nu poți citi un cuvânt?" prin aceste cuvinte dezarmante: „Păi, dacă nu pot citi un cuvânt, îl citesc pe altul". Aș vrea să adaug o alta mai îngrijorătoare. La sfârșitul unei ședințe de licență în sociologie la care băgasem de seamă, încă o dată, că majoritatea studenților nu citise textul respectiv, un student originar de la un BTS (brevet de tehnician superior) terțiar, mi-a spus la sfârșitul cursului, foarte angoasat: „Ne spuneți să citim cărți, dar nu putem totuși să învățăm totul pe de rost..."

[2]Cf. Florence Maillochon, „Tentația prospectivelor. Istoria unui proiect de reformă a sistemului educativ": „a conduce 80% dintr-o generație la nivelul bacalaureatului", în *Histoire et mesure*, 1994, IX-2, p.13–50.

ei, un triplu doliu: cel al „modelelor formale" născute din școlarizarea lor pentru a le înlocui prin dobândirea, în situație, a abilităților de acțiune; cel al concepției lor despre timpul biografic care îi fixează în anticipații de viitor (instalare, loc de muncă adevărat, stabilitate, carieră) în contradicție cu funcționarea actuală a pieței muncii, sau cel puțin a segmentelor care să le fie accesibile; al concepției reușitei personale care privilegiază continuitatea averii (un loc de muncă stabil, o familie stabilă) când trebuie să te descurci și să te pregătești pentru traiectorii de rupturi sau, cel puțin, de schimbări (cf. *cap. 4*).

Formarea experiențială și identitatea reflexivă

Formarea experiențială presupune într-adevăr un raport specific față de cunoștințe care implică subiectivitatea și se fixează în activități semnificative. Într-adevăr, cunoștințele încorporate progresiv de ființa umană în devenire sunt mai întâi abilități de acțiune experimentate într-o practică semnificantă, adică legată de o angajare personală. Această constatare se aplică atât activităților intelectuale, cât și manuale, ea vizează toate activitățile nu neapărat instructive care presupun o doză de „rezolvare a problemelor". Să luăm cazul lecturii, de exemplu. A învăța din ceea ce citești presupune că îți place să citești, că dai un sens acestei activități, că nu citești doar dintr-o constrângere exterioară. Experiența este deopotrivă interioară și reflexivă; ea pune în joc un ansamblu de „raporturi emoționale cu imagini simbolice"[1]. A învăța pe de rost „lecții" sau a face mecanic „teme" pentru a avea o „notă bună" nu poate constitui o atare formare experiențială. Numai elevii care manifestă deja o pasiune personală sau o curiozitate intelectuală pentru o materie, îmbinând-o, de exemplu, cu o practică socială sau cu un proiect personal, pot face o formare experiențială a unei munci intelectuale (a fi „motivat", adică a da un sens subiectiv). Ceilalți, pentru care cunoștințele școlare nu au putut dobândi o semnificație subiectivă și o ancorare în practicile „personale", își fac „meseria de elev", dar ei nu învață nimic, în sensul experiențial[2].

[1]Despre lectură ca formare prin experiență și practică semnificantă, a se vedea textele reunite de Martine Chaudron și François de Singly, *Identité, lecture, écriture*, Paris, Bibiothèque publique d'information, 1993.

[2]Cf. Élisabeth Bautier și Jean-Yves Rochex, „A învăța: neînțelegeri care fac deosebirea", în J.-P. Terrail (ed.) *La scolarisation de la France*, Paris, La Dispute, 1997, p. 105–122. Ceilalți opun „meserie de elev" și „muncă de persoană care învață". În primul caz, raportul față de cunoștințele școlare este instrumental (pentru notă, diplomă permițând locul de muncă), în al doilea caz, e expresiv (pentru plăcere, curiozitate, apropriere personală). Această din urmă postură permite o dezvoltare a identității personale, prima, în mod general, o interzice.

Formarea experiențială permite construcția unei identități reflexive dând sens unei practici în care poți reuși. Raportul față de școală al unei mase crescânde de elevi este marcat nu atât de eșecul școlar „în sine" care nu există, cât de experiența „excluderii relative"[1] a „bunelor" filiere sau a „bunelor" așezăminte, a marii mase a elevilor (chiar dacă ei trec în clasa superioară) care se pomenesc astfel orientați negativ. Experiența respectivă le face dificilă[2] experimentarea acestei forme de identitate: mai întâi pentru că ei aleg rar filiere în care se regăsesc, apoi pentru că ei păstrează, de-a lungul studiilor, o concepție exclusiv instrumentală a muncii școlare, mai cu seamă, pentru că ei parvin cu greu să se angajeze subiectiv în formări de tip „cunoștințe-obiecte" care sunt, pentru ei, deconectate de la „viața adevărată", decontextualizate de „mediul" lor și lipsite de sens, deoarece nu sunt îmbinate cu o practică socială sau cu o „pasiune" intelectuală sau personală, un „proiect de viață pentru sine".

Totul depinde aici de interacțiunile dintre acești elevi și partenerii lor educativi, în primul rând profesorii lor. Identitatea reflexivă nu se construiește într-o seră, ci necesită experiențe relaționale care constituie în același timp oportunități și încercări. Gestionarea conflictelor este aici o experiență decisivă care permite depășirea conștiinței lipsurilor, uneori coroborată de „expresii ale destinului"[3] din partea unor educatori. Obligând partenerii educativi să înțeleagă, să analizeze și să negocieze, aceste conflicte școlare pot fi sursa unei duble evoluții pozitive: a elevilor spre identitatea reflexivă și a adulților spre „noul" model.

---

[1]Expresia îi aparține lui François Dubet, „Excluderea școlară: ce soluții?", în S. Paugam (ed.), *L'exclusion, état des savoirs*, Paris, La Découverte, 1996, p. 497–505. Cred, într-adevăr, că expresia este mai justă decât cea de eșec școlar care acoperă fenomene foarte diversificate. O altă anecdotă: în anul doi de sociologie, cerusem într-o zi studenților, înzestrat fiecare cu un calculator de buzunar, să descompună un tabel mare în tabele elementare insistând asupra faptului că nu existau reguli de trei. Peste zece minute, cum nimeni nu a găsit primul număr, am auzit răspunzându-mi-se: „Nu vom găsi, suntem zero la matematică". Nu putem spune că studenții de la Bac+2 sunt în „eșec școlar", dar ei au cunoscut „excluderea relativă" (din filiere științifice).

[2]Greu, dar nu imposibil, căci o cale de acces la identitatea reflexivă este rezistența la etichetări, la injustiție și la atribuire a unui destin. Unele forme de violență școlară pot fi interpretate în acest fel. Elevi de origine populară pot astfel accede la subiectivitate prin rezistență, indisciplină și revoltă.

[3]Expresia este folosită în lucrarea lui Bernard Charlot, *Du rapport au savoir*, Paris, Anthropos, 1997, p. 86, pentru a desemna formulele utilizate uneori de unii profesori pentru elevii lor „proști" (pe care îi consideră ca atare): „ești un zero", „nu vei face nimic în viața ta", „nu mă mir dacă e vorba de tine". Ele provoacă uneori răni identitare cu consecințe grave.

Există, se pare, o excepţie importantă de la analiza precedentă care trebuie luată în considerare: cea a fetelor din mediul popular care reuşesc mai bine decât băieţii şi care pun în aplicare mai bine această formare experienţială a cunoştinţelor şcolare, mult mai des şi mai eficace decât fraţii lor. Ele citesc mult mai mult, trec drept mai „serioase" în pregătirea lor şcolară, mai motivate prin studiile lor, adică subiectiv investesc mai mult în munca lor. Cazul fetelor aparţinând unor familii provenite din imigraţie este deosebit de interesant[1]. Interpretările date de sociologi reuşitei lor şcolare mai bune pun în evidenţă relaţia strânsă dintre investiţia lor şcolară şi traiectoria lor sociosexuată. Mai mobilizate decât fraţii lor pentru studii, ele pretind de asemenea că sunt mai „individualiste" decât ei, mai distanţate de cultura lor de origine, mai hotărâte să reuşească prin ele însele, inclusiv punând din nou în discuţie „modelele familiale", mamele lor rămânând adesea, fără voia lor, prizoniere ale acestor modele. Pentru ele, construcţia unei identităţi personale care trece prin reuşita şcolară nu poate fi decât emancipatoare.

PROCESE IDENTITARE ŞI TRAIECTORII DE IMIGRAŢIE

Astăzi cunoaştem mai bine decât ieri dinamica problemelor ridicate de imigraţiile recente în societatea franceză algeriană[2]. Extraordinarul film al Yasminei Benguigui, *Mémoires d'immigrés* (1998) permite a pune chipuri tuturor povestirilor de migranţi care alcătuiesc una din materiile prime ale acestor lucrări pline de învăţăminte despre trecerea de la forme identitare „comunitare" la forme „societare" prin relaţiile dintre generaţii,

---

[1]Despre reuşita şcolară diferenţială a băieţilor şi a fetelor şi, mai ales, a fetelor provenite din imigraţie, cf. Jean-Pierre Terrail, „Superioritatea şcolară a fetelor"; Catherine Marry, „Diploma şi cariera: masculin/ feminin" şi Roxane Silberman, „Inserţia profesională a copiilor de imigranţi", în Jean-Pierre Terrail (ed.), *La scolarisation de la France*, La Dispute, 1997, p. 21–36, 177–192, 193–208.

[2]Am utilizat pentru acest paragraf următoarele lucrări şi articole: Gérard Noiriel, *Le creuset français*, Paris, Seuil-Points, 1988. Abdelmayek Sayad, „Imigranţii algerieni şi naţionalitatea franceză", în S. Laacher (ed.), *Questions de nationalité*, Paris, L'Harmattan, 1987, p. 127–203, şi „Copiii nelegitimi", în *Actes de la recherche en sciences sociales*, nr. 26–27, martie–aprilie 1979, p. 117–132; Michèle Tribalat, *Faire France: une grande enquête sur les immigrés et leurs enfants*, Paris, La Découverte, 1995, şi „Tinerii de origine străină", în I. Théry (ed.), *Couple, parenté, filiation aujourd'hui*, Paris, Odile Jacob, 1998, p. 73–86 şi 276–304; Patrick Simon, „Clasamente ştiinţifice şi identităţi etnice", în *Recherche sociale*, 147, 1998, p. 6–31; Ahsène Zerhaoui, „Proces diferenţial de integrare în sânul familiilor algeriene în Franţa", în *Revue française de sociologie*, 1996, XXXVII-2, p. 237–262.

traiectoriile indivizilor, crizele şi uneori dramele care însoţesc şi subliniază dificilele construcţii de identităţi personale.

Noiriel, ca şi Sayad, au acordat o atenţie deosebită cuvintelor şi mizelor de vocabular, într-atât este adevărat că în materie de imigraţie şi imigraţi „realitatea este mai întâi o chestiune de cuvinte" şi că, adesea, „termenii provoacă suferinţă". Cuvintele se află în centrul proceselor identitare care pot fi sintetizate în trei experienţe-cheie: multiapartenenţa, dezrădăcinarea şi dilema naturalizării, şi rezumate într-o schemă identitară marcată de „paradoxul de ilegimitate" dar şi de „dinamica generaţiilor"[1].

Istoricul, ca şi sociologul, amintesc în ce măsură identitatea pentru imigrat este mai întâi o chestiune de acte de identitate[2] şi deci mai întâi de punere în aplicare a legilor şi regulamentelor. Pornind de la legea din 1851 care a introdus dublul drept al solului şi, mai cu seamă, de la reforma din 1889 care îi fixează modalităţile, legislatorii francezi au consolidat o „concepţie a naţiunii asimilaţioniste, statale şi înrădăcinate în geografia politică şi culturală". Copiii de străini, născuţi în Franţa, beneficiază la majoratul lor de naţionalitatea franceză. De fapt, foarte puţini cer să-şi păstreze naţionalitatea părintelui lor. Aceasta nu împiedică, dimpotrivă, întărirea controlului imigraţiei şi multiplicarea procedurilor sale: începând cu legea din 1912 care instaura „carnetul antropometric de identitate" până la decretele-lege din 1938 care stabileau obligaţia „carnetului de şedere", intervine o întreagă problematică juridică şi, dincolo de ea, „epistemologică"[3], a identităţii: multiplicarea formularelor standardizate, a carnetelor de culori diferite, a fotografiilor şi a altor amprente de către „serviciile de control al străinilor" manifestă un efort de raţionalizare birocratică destinat nu numai să filtreze, ci şi să identifice străinii, să-i clasifice şi să-i distingă după caracteristicile lor etnice.

Imigraţia algeriană prezintă caracteristici particulare în acest sens, ceea ce Sayad numeşte un „raport excepţional faţă de naţionalitatea franceză". După inventarea, între 1954 şi 1963, a categoriei de „francezi musulmani", Independenţa Algeriei provoacă o situaţie paradoxală: marea majoritate a algerienilor imigraţi în Franţa refuză naturalizarea şi devin algerieni, adică străini. Ruptura iniţială, inerentă actului de a emigra, este, aşadar, pentru ei intensificată de această alegere: sentimentul de „abandonare a comunităţii", de trădare, îi fac să întărească ceea ce

[1]Cf. Jean-Pierre Terrail, *La dynamique des générations*, Paris, L'Harmattan, 1995.

[2]Cf. Christiane Dardy, *Identités de papiers*, Paris, L'Harmattan, 1996.

[3]Expresia îi aparţine lui Noiriel care arată în cartea sa că miza politicilor de imigraţie, de naţionalitate, de integrare este definiţia însăşi (nu numai juridică, ci şi filozofică) a identităţii personale: fie „esenţialistă" pornind de la o origine stigmatizată, fie „nominalistă" pornind de la accesul tuturor la acte...

apare ca fiind specific primei generaţii de imigranţi: sentimentul comunitar, tendinţa de a rămâne între ai săi, discursul asupra speranţei de întoarcere, consolidarea solidarităţilor familiale, menţinerea valorilor şi tradiţiilor de origine pentru a „rămâne fidel sieşi" şi, în mod deosebit, „controlul căsătoriei femeilor". Imigrantul algerian, devenit străin, este „sfâşiat între două lumi", adică „plasat într-o situaţie imposibilă".

O dată cu începutul anilor '80 (sec.al XX-lea), criza economică sporeşte dificultăţile, pentru toţi, de a se menţine şi, pentru copii, de a intra pe piaţa muncii. Înmulţirea „practicilor discriminatorii", însoţită de o întoarcere la „etnicizarea problemelor sociale", provoacă ascensiunea rasismului în societatea franceză. Ca şi în timpul crizelor economice precedente (Noiriel compară anii 1880, 1930 şi 1980), imigranţii sunt desemnaţi drept responsabili de şomajul în creştere. În familiile algeriene apare treptat o „defazare completă a generaţiilor": taţii sunt neputincioşi faţă de creşterea violenţei şi de atracţia pentru modele deviante la fiii lor. Mama încearcă să aplaneze conflictele, hărţuită între tradiţie şi modernitate, între soţul său şi fiicele sale. Rasismul şi excluderea provoacă, prin reacţie, ascensiunea „identităţii musulmane", retragerea defensivă, dorinţa de a controla ieşirile şi căsătoria fiicelor.

Asistăm de asemenea la o dublă criză a identităţilor în fiecare generaţie: la tineri, „pierdere a reperelor", discalificare a trecutului şi a autorităţii adulte, „dezvoltare a caidatului, a valorilor virile, a dorinţei de revanşă în infernul cetăţilor putrede, a ruşinii expulzării şi a umilinţelor suferite de părinţi". La adulţi, „criză a transmiterii, ruptură părintească, autonomii şi paradoxuri ale dublei apartenenţe". Sayad arată că naturalizarea nu poate remedia nimic, deoarece „două jumătăţi de naţionalitate nu fac o naţionalitate". Pentru această generaţie, cele două jumătăţi sunt ireconciliabile, sfâşierea este prea profundă, identitatea însăşi a persoanei este sfâşiată. Chestiunea naturalizării trezeşte şi dezvăluie, la părinţi, amploarea şi paradoxul insurmontabil al crizei identităţii: trecerea de la „comunitatea diacronică, verticală, intergenerațională, genealogică, etnică" la „societatea sincronică, orizontală, intragenerațională, cetăţenească" este cu adevărat imposibilă[1].

---

[1]Analiza lui Sayad (1987) asupra imposibilităţii de a realiza trecerea de la „comunitar" la „societar" se află în centrul crizei identităţilor care nu se rezolvă în general decât prin dinamica generaţiilor: când socializarea „primară" a avut o dominantă comunitară, o socializare secundară de tip „societar" cere condiţii sociale şi politice care sunt arareori îndeplinite: generaţia următoare este cea care poate realiza această trecere prin intermediul reuşitei şcolare. Evoluţia modelelor familiale (cf. *cap. 2*) şi accesul la un loc de muncă (cf. *cap. 3*) nu sunt suficiente: e nevoie de accesul la o cetăţenie care asigură în acelaşi timp recunoaşterea şi angajamentul (*cap. 4*).

În traiectoriile imigrărilor masive anterioare (belgienii şi italienii din anii 1880–1890, polonezii din anii 1920–1930), Noiriel aduce la zi un proces comun: doar membrii celei de a doua generaţii, după conflicte adesea violente cu părinţii lor, se convertesc la cultura franceză, la modul de viaţă „modern", înmulţesc căsătoriile mixte, încetează practicile religioase şi renunţă treptat la cultura lor de origine. Unii chiar „îşi schimbă numele"[1]. Alţii se mulţumesc cu a da prenume franţuzeşti copiilor lor. Aceştia, constituind generaţia a treia, dau dovadă de o „totală aculturaţie" şi, adesea, de o „reuşită socială remarcabilă". Ei nu mai cunosc decât crizele obişnuite ale identităţii personale.

Exemplul imigraţiei, studiate pe trei generaţii, ne permite să înţelegem deopotrivă natura profundă a crizelor de identitate şi dubla lor semnificaţie. În mod fundamental, trebuie într-adevăr trecut de la „comunitar" la „societar" şi această trecere este istorică, atât colectivă, cât şi individuală. Este vorba deopotrivă despre dezvoltarea economică, despre democratizarea politică şi despre individualizarea culturală, despre subiectivitate. Imigrantul care vine dintr-un mediu „comunitar" într-o lume „societară" cunoaşte o ruptură considerabilă. Stigmatizat, el trebuie să reacţioneze prin strategii identitare[2] care combină adesea revoltă şi conformare, instrumentalism şi retragere în sine. El nu poate fi decât sfâşiat între două lumi atât de diferite, opuse. Identitatea personală nu poate rupe cu identificările sale colective, chiar dacă el le poate privatiza şi adapta la regulile societare ale vieţii profesionale. Ca urmare, persoana sa privată este de asemenea ceea ce îl readuce cel mai mult la personajul său comunitar. Accesul la subiectivitate este barat de nostalgia comunităţii şi de „tradiţiile sale rituale". Iată de ce el nu îşi poate concepe familia şi încerca să-şi educe copiii altfel decât potrivit normelor constrângătoare ale comunităţii sale.

Însă şcoala modifică profund mediul şi orizontul cultural al copiilor de imigranţi. „Cultura şcolară" intră în contradicţie cu cea „comunitară". Totul va depinde, aşadar, de reuşita şcolară sau, mai exact, de recunoaşterea de sine ca „persoană" de către instituţia şcolară în general şi de către profesori în particular. Dacă băiatul, de exemplu, se simte stigmatizat şi dacă încearcă pe pielea sa efectele „excluderii relative", ale expulzării de către instituţie,

[1]Cf. cartea lui Nicole Lapierre, *Changer de nom*, Paris, Stock, 1995. Cartea se referă la evreii francezi în primii ani de după război, dintre care o proporţie importantă a obţinut schimbarea numelui său, bază a identităţii personale. De strategiile identitare ale evreilor francezi se preocupă de asemenea Clara Lévy în cartea sa *Écritures de l'identité. Les écrivains juifs après la Shoah*, Paris, PUF, „Le Lien social", 1998.

[2]Cf. lucrarea colectivă coordonată de Carmel Camilieri *Stratégies identitaires*, Paris, PUF, 1990. Ea conţine remarcabile analize ale gestiunii, de către emigranţi, a dublei, dacă nu triplei lor apartenenţe.

criza sa identitară va avea toate şansele să îmbrăţişeze căile revoltei delincvente şi ale contraculturii deviante. În acest caz, el trăieşte renunţarea la privilegiile culturii comunitare ca pe o pierdere, adesea insuportabilă[1]. Dacă, dimpotrivă, în cazul fetei, de exemplu, reuşita şcolară, frecventarea prietenelor franceze, accesul la practici culturale intime (lecturi, teatru, cinema, opere muzicale...) şi reflexive (confidenţe, conversaţii, singurătate, meditaţii...) grăbesc „convertirea sa culturală", criza sa identitară va fi marcată de însemnul emancipării posibile – nu fără riscuri, inclusiv pentru viaţa sa[2] – a rolurilor şi locurilor „comunitare". Intrând într-un mod de socializare „societar", fetele din „generaţia a doua", adesea cu sprijinul mamelor, pot astfel dirija separarea progresivă de „gogoaşa familială", ruptura – nelipsită de drame[3] – cu normele comunitare care le supuneau puterii bărbaţilor, şi reinterpretarea personală a „rădăcinilor" lor, inclusiv cu ajutorul angajamentelor pentru apărarea şi promovarea grupului lor de origine[4].

Constatăm deci că în materie de identitate există „Criză" şi „criză": accesul iniţial, într-o descendenţă, la lumea societară, la experienţa personală care rupe cu normele comunitare interiorizate având un rol constrângător, constituie o Criză majoră care poate fi arareori depăşită fără a trece prin încercarea dedublării totale. Construcţia identităţii personale, într-un cadru deja societar, este un proces ale cărui crize inevitabile pot fi învinse fără prea multe dedublări. Cu toate acestea, chiar în cadrul unui mod de viaţă cu dominantă „societară", a alege liber un partener-amant, a face proiecte „pentru sine" sunt întotdeauna întreprinderi duse cu greu la bun sfârşit fără dedublare... cel puţin de scurtă durată.

IDENTITATE PERSONALĂ ŞI PARCURSURI INDIVIDUALE

Crizele identitare însoţesc de acum înainte întreg cursul existenţei pentru că aceasta din urmă a devenit pentru toţi, în diverse feluri, nesigură, iar parcursurile de viaţă din ce în ce mai diversificate. În desfăşurarea vieţii private, şansele de a fi silit să-ţi schimbi partenerul au crescut simţitor, ca

---

[1]Interviul lui Khalil Kelkhal, publicat în ziarul *Le Monde*, este în această privinţă exemplar: experienţa şcolară trăită ca una opusă experienţelor „comunitare" originare poate fi la originea revoltelor individuale ducând la terorismul organizat.

[2]Actualitatea ultimilor douăzeci sau treizeci de ani este plină de drame sau chiar de omoruri suportate de femei arabe (şi din alte culturi comunitare) din partea bărbaţilor care s-au putut împăca cu emanciparea lor, cf., de ex., Djura, *Le voile du silence*, Paris, Michel Lafon, 1990.

[3]*Ibidem*.

[4]Cf. Catherine Delcroix *et. al.*, *Médiatrices dans les quartiers: le lien*, Paris, La Documentation française, 1995.

să nu spunem mai mult, de treizeci de ani încoace. Modelul instalării pe viaţă, al „familiei stabile", al rolurilor învăţate o dată pentru totdeauna şi imuabile, este în criză. Nimeni nu îl mai poate sili pe altul să nu schimbe, nimeni nu îl poate închide, pe viaţă, într-o „familie-bastion", sub ameninţarea cu excluderea (*cap. 2*). Această formă de familie patriarhală, autoritară, închisă este contestată: femeile, chiar şi atunci când au o cultură de origine „comunitară", au descoperit un alt mod de viaţă: ele învaţă franceza, lucrează în exterior, încep să citească, ies în lume. Ele sunt socializate de fiice care merg la şcoală unde au succese, adoptă modurile de viaţă urbane şi „moderne". S-a constatat că procesul de emancipare a femeilor a transformat în profunzime instituţia familială. De acum femeile au tot mai des o viaţă privată şi nu doar o existenţă familială de fată, de soţie şi de mamă. Ele au deja grijă de ele însele, această „grijă de sine" care marchează accesul la o identitate reflexivă, ceea ce Singly numeşte „sinele intim". Începând cu secolul al XIX-lea, practica „jurnalului intim" vădea emergenţa, la femeile cele mai cultivate, a unei atare griji. Însă adesea această practică înceta o dată cu căsătoria[1].

Viaţa personală, privată, subiectivă nu mai este limitată la adolescenţă şi la tinereţe: ea poate şi trebuie să dureze întreaga viaţă. Or, când spunem „istorie subiectivă" avem în vedere, implicit, transpunere în cuvinte[2] a acestei istorii, construcţie a unei identităţi narative. Ocaziile devin tot mai numeroase, incitările proliferează în Franţa de treizeci de ani încoace. Începând cu emisiunile radio ale lui Mennie Grégoire, jurnalistă, în anii '60, apoi ale lui Françoise Dolto, psihanalistă, în anii'70, mass-media au pus treptat stăpânire pe acest spaţiu: posturi de radio, ziare feminine, posturi de televiziune se întrec în sfaturi, confidenţe, povestiri intime, „scrisori ale cititorilor" impunând, încet-încet, o nouă normă de „viaţă intimă", în special femeilor. Esenţialul vieţii pare să fi devenit existenţa afectivă, emoţională, pasionată[3].

În cursul vieţii profesionale, au sporit schimbările de orice ordin (cf. *cap. 3*): mobilităţi constrânse, dar şi voluntare, rupturi impuse, dar şi progrese negociate, precarităţi suportate, dar şi experimentări dorite. Este adevărat că majoritatea schimbărilor sunt induse de strategiile de rentabilizare a capitalului financiar sau de politicile de modernizare a

[1]Cf. Philippe Lejeune, *Le Moi des demoiselles*, Paris, Fayard, 1996.

[2]Desigur, nu numai în cuvinte, ci şi în muzică, gesturi, desene şi pictură etc.: identitatea narativă este mult mai mult decât povestirea de viaţă: ea este expresie de sine, a istoriei sale, cu ajutorul unor opere personale. Îi mulţumesc lui Charles Gadéa pentru remarcile pertinente.

[3]Cf. François de Singly, „Individualism şi legătură socială", în *Lien social et politique*, RIAC, 39, primăvara 1998, p. 33–45.

administraţiilor publice. Însă este la fel de adevărat că „modelul" moştenit de la „cei Treizeci de ani glorioşi" al slujbei pe viaţă în posturi de muncă taylorizate sau funcţii publice rutinare nu mai era cel mai apt să favorizeze dezvoltarea identităţii personale. Modelul respectiv este în criză fără ca un altul să-i fi luat locul în calitate de model înzestrat cu o legitimitate masivă. Asistăm, mai cu seamă, la o diversificare, chiar la o fragmentare a formelor de muncă, a formelor de organizare a muncii, a conţinuturilor de activitate. Asistăm la o vastă recompunere a ciclurilor de viaţă profesională: prelungire a perioadei de inserţie pe piaţa muncii şi experimentare de activităţi din ce în ce mai strâns legate unele de altele (pregătire, stagii, muncă benevolă, posturi de muncă temporare, şomaj, subantrepriză), precocitate a pensiilor anticipate şi sporire a activităţilor „în afara pieţei muncii" în timpul perioadei de pensie, schimbări de post, de instituţie, de meserie, de activităţi în cursul vieţii active „obişnuite" a cărei durată tinde să se reducă şi al cărei statut însuşi să devină mai vag, mai incert, ambivalent. O chestiune mai delicată este cea referitoare la sensul care trebuie dat acestei „vieţi de muncă" din moment ce filierele locurilor de muncă se amestecă, denumirile înseşi se modifică şi „flexibilitatea temporală" tinde să fie erijată într-o normă nouă. Cum să construieşti proiecte profesionale din moment ce rişti să fii expus unor evenimente imprevizibile permanente, iar comportamentele oportuniste riscă să devină mai plătite.

În câmpul credinţelor şi al angajamentelor „militante", mutaţiile nu au fost mai puţin importante (cf. *cap. 4*). Practicile religioase tradiţionale au devenit mai rare, iar formele de militantism politic anterioare s-au prăbuşit. Ca urmare, traiectoriile ideologice ale membrilor generaţiei „baby-boom" s-au diversificat considerabil în raport cu cele ale generaţiei precedente. Bineînţeles, fenomenul nu este nou, iar corelaţiile dintre categoria de vârstă şi votul politic (şi, într-o măsură mai mică, practica religioasă) au fost puse de mult în evidenţă. În acest caz este vorba într-adevăr despre un efect de perioadă[1] care se manifestă cel mai mult: raportul faţă de religios şi faţă de politic a suferit transformări profunde la cei care au atins vârsta adultă în anii'60 şi care au ajuns la sfârşitul vieţii active la cumpăna celor două secole. Dacă peisajul religios s-a schimbat complet, iar cel politic s-a modificat destul de mult timp de treizeci de ani, este pentru că comportamentele şi atitudinile celor care au fost „adulţi" în timpul acestei perioade s-au transformat profund.

Cum să prevedem astăzi aceste traiectorii de viaţă privată, profesională, politico-religioasă din ce în ce mai diverse, schimbătoare,

[1] Cf., în *capitolul 4*, concluziile trase din analizele lui Yves Lambert în ceea ce priveşte practica religioasă şi din cele ale lui Pascal Perrineau referitor la voturile politice.

aleatorii? Cum să relaţionăm aceste diverse sfere de activitate pentru a înţelege sensul subiectiv al mutaţiilor precedente? Cum să interpretăm relaţiile dintre schimbările sociale şi evoluţiile realităţilor subiective, deci ale identităţii personale? Am încercat să argumentez în carte ipoteza unei importanţe crescânde acordate identităţii reflexive („Sinele însuşi ca distanţă faţă de roluri") şi narative („Sinele" ca proiect) în relaţie cu amestecul categoriilor de identificare societară (Mine Statutar) şi comunitară (Mine nominal). Putem vorbi, pentru a relua terminologia lui Elias, despre o dominaţie crescândă a identităţii unui Eu „personal" asupra unui Noi de acum încolo tot mai „societar"? Poate fi definită identitatea personală din punct de vedere social? Poate spune ceva în acest sens sociologia? Cred, împreună cu François de Singly[1], că se poate răspunde pozitiv la întrebarea respectivă, dar cu o condiţie: să progresăm în elucidarea a ceea ce reprezintă acest „«Noi» societar" şi prin ce diferă el de aceşti „«Noi» comunitari".

Este într-adevăr o întrebare-cheie a sociologiei care, de la naşterea sa (cf. *cap. 1*), îndeosebi în Franţa, nu are un răspuns satisfăcător. Pentru că ea rămâne ancorată într-o paradigmă „deterministă" a identităţii sociale, considerată ca o simplă interiorizare, de către indivizi, a unei poziţii rezumând toate caracteristicile socialmente pertinente. Pentru că ea nu acordă limbajului locul care îi revine în analiza „societarului" redus la funcţionare economică. Din aceste considerente, sociologia, mai cu seamă în Franţa, are tendinţa pronunţată de a considera dimensiunea biografică drept o „iluzie"[2] şi identităţile drept echivalente ale categoriilor oficiale. Este timpul să revenim asupra acestor puncte care se află în centrul analizelor identităţii personale şi ale parcursurilor sale temporale.

Prima dificultate în înţelegerea din punct de vedere sociologic a emergenţei identităţii personale ca „valoare socială" excepţională rezidă în confuzia, datorată în mare măsură lui Durkheim, dintre colectiv în

[1]Este teza pe care el o apără în articolul său „Individualism şi legătură socială", *op. cit.*, 1998, cât şi în cartea sa *Le soi, le couple et la famille*, Paris, Nathan, 1996.

[2]Cf. P. Bourdieu, „Iluzia biografică", în *Actes de la recherche en sciences sociales*, 62–63, 1986, p. 53–76. Autorul dezvoltă în acest text metafora metropolitană a parcursurilor individuale: planul metroului dă cheia deplasărilor indivizilor. Desigur, dar e cu putinţă de redus deplasările individuale la nişte traiecte pe linii preexistente şi balizate pe o hartă cu două dimensiuni? Dacă parcursurile individuale contribuiau la modificarea cartografiei poziţiilor şi dispoziţiilor staţiilor? Dacă „traiectoriile subiective" folosind alte repere contribuiau la modificarea „hărţii obiective" a „poziţiilor sociale" (staţii) existente? Cf. C. Dubar, „Traiectorii sociale şi forme identitare", în *Sociétés contemporaines*, 29 ianuarie 1998, p. 73–86.

general (Noi) şi comunitar în particular[1]. Există, tot mai mult şi pretutindeni, Noi care nu sunt comunităţi. Aceşti „noi societari" sunt asociaţii voluntare de persoane care au ales, pentru o vreme, să li se afilieze sau să le creeze în cooperare cu alţii. „Colectivele" menţionate au, în opinia lor, o semnificaţie subiectivă în măsura în care ele implică apărarea intereselor comune şi/ sau împărtăşirea unor valori comune[2].

Legătura societară, ca legătură socială, este fragilă, adesea temporară, dar întotdeauna „semnificantă". Ea nu implică, spre deosebire de legătura comunitară, împărtăşirea unor „credinţe colective" sau a unor „rădăcini comune" (legături de sânge, de sol sau de cultură), ci participarea la acţiuni cu alţii care sunt „parteneri". Miza acestei legături voluntare nu este numai eficacitatea, reuşita obiectivelor acţiunii, ci şi recunoaşterea fiecăruia dintre parteneri ca actor atât personal, cât şi social. În acest sens, după cum a constatat cu pertinenţă Jean-Daniel Reynaud, actorii se constituie în calitate de subiecţi în acţiunea colectivă şi negocierea regulilor sale[3]. Acţiunile colective sunt din ce în ce mai diverse amestecând elemente de „public" şi de „privat", de economic şi de afectiv. A te afilia unui club de suporteri, unei asociaţii sportive, unui sindicat sau unei asociaţii profesionale, unei „mişcări de şomeri" sau unei „organizaţii umanitare" nu ţine numai de interes, ci şi de pasiune, de dorinţă şi chiar de altruism. Este o afiliere care poate fi „emoţională", „afectivă" sau „etică" pentru că ea permite să se dezvolte o sociabilitate aleasă care prilejuieşte plăcere, satisfacţie, delicii (*„te dezlănţui"*). Ea nu obligă pentru toată viaţa, ea nu creează decât „datorii liber consimţite", dar ea permite să întâlneşti oameni, să vorbeşti, să cooperezi cu ei. Însă Eul păstrează predominanţa: el poate întrerupe afilierea în orice moment.

Răsturnarea relaţiei dintre Eu şi Noi devenit în principal societar poate merge foarte departe: până la viaţa privată cea mai intimă. Relaţia de dragoste nu scapă nici ea: „decăsătoria"[4] înseamnă refuzul unui Noi comunitar, conjugal, instituit şi aspiraţie spre un Noi societar, fondat pe

---

[1]Asupra raportului dintre cele două tipuri de societate (tradiţională/ modernă) deosebite de Durkheim, cf. P. Besnard, M. Borlande, P. Vogt (ed.), *Division du travail et lien social. La thèse de Durkheim, un siècle après,* Paris, PUF, 1993. Cf. interpretarea clasică a lui Robert Nisbet potrivit căreia Durkheim, după ce a ezitat, s-ar fi raliat ecuaţiei legătură socială generică = legătură comunitară, *La tradition sociologique,* Paris, PUF, 1967, p. 109–126.

[2]Este definiţia dată de Max Weber pentru *Vergesellschaftung*, socializare societară ca asociere voluntară determinată de raţionalitatea economică sau axiologică; cf. *cap. 1.*

[3]Cf. Jean-Daniel Reynaud, *Les règles du jeu. Action collective et régulation sociale*, Paris, A. Colin, 1989.

[4]Irène Théry, *Le démariage. Justice et vie privée, Paris,* Odile Jacob, 1993.

iubirea adevărată, dar incertă, care trebuie să rămână un angajament subiectiv al Eului autentic, fără legătură comunitară, fără presiune socială. Este condiţia pentru ca ea să rămână o pasiune privată, extrem de incertă, dar exaltantă şi revelatoare de sine (cf. *cap. 2*). Într-adevăr, condiţia pentru ca un Noi societar să fie acceptat şi menţinut, ca un cuplu să se formeze, prin această iubire împărtăşită, este ca Eul să rămână „el însuşi" (Sinele însuşi reflexiv) în pasiunea celuilalt, inaugurând totodată o fază nouă a istoriei personale (Sinele narativ). Fiinţa iubită devine astfel centrul identităţii sale, mediator între sine (identitate narativă) şi sine însuşi (identitate reflexivă). Iubirea devine motorul esenţial al acestei duble identităţi „pentru sine". A o face publică, a o transforma în căsătorie, apoi în familie[1], înseamnă a risca să te pomeneşti alienat în „comunitar". A o păstra privată înseamnă a-i da o şansă de a fi vreme îndelungată (mereu?) autentică, prin construcţia unei istorii atât personale, cât şi împărtăşite. Într-un cuvânt, a fi un pur produs reciproc a două subiecte definite de „identităţile personale" (cf. *cap. 2*).

Angajamentul personal într-o formare experienţială, construcţia unui proiect profesional care să fie la fel de suplu pentru a se adapta constrângerilor pieţei muncii, dar destul de ferm pentru a implica o argumentare convingătoare şi a se sprijini pe realizări „pentru sine"[2], constituie forme de raport faţă de muncă, forme care rup cu destinul colectiv impus de un tip de diplomă sau de o reproducere familială. A înţelege inserţia sau traiectele profesionale necesită mai mult decât o analiză a „nivelului de diplomă" şi o descifrare a semnificaţiei acordate muncii şi a tranzacţiilor puse în aplicare, de „sine însuşi", cu partenerii relaţiei de muncă. Din punct de vedere teoretic, „modelul competenţei" poate constitui un cadru care facilitează această „subiectivare" a muncii profesionale. Condiţia este ca negocierea dintre „ofertant" şi „şomer" să fie efectivă şi echilibrată, ceea ce este departe de a fi întotdeauna cazul (cf. *cap. 3*).

Analizele sferei simbolice nu se pot limita la corelaţii, chiar dacă repetate în timp, între indicatorii de practici şi de voturi şi „apartenenţe" reduse la o poziţie pe „scara socială", la un moment dat. Şi în acest caz,

---

[1]Chestiunea de a şti dacă se poate creşte copii „în cuplu" (coabitând sau nu) fără a intra într-o constituire de „familie" implicând obligaţii de ordin comunitar şi înscrieri în „legile descendenţei" nu pare să fie deocamdată cu adevărat la ordinea zilei, în Franţa în orice caz. Dezbaterea recentă asupra Pactului civil de solidaritate a demonstrat-o cu prisosinţă: adopţia de copii de către cupluri de homosexuali rămâne încă un puternic tabu.

[2]Este un punct capital al analizei formelor societare: cum participarea la colective, deşi provizorie şi parţială, permite a produce „opere" apropriate personal şi care manifestă reuşita formărilor întreprinse.

a înțelege care sunt reperele și referințele simbolice (religioase, politice, etice, dar și estetice) ale unui individ dotat cu o identitate personală înseamnă a putea aduna opinii despre ceea ce justifică niște practici (sau refuz al practicilor) pentru sine și niște „poziții", inseparabile de angajamente, hotărâte de sine însuși. Câtă vreme o apartenență (culturală sau statutară) nu este personal asumată de cel care este astfel „clasat", ce garanție are sociologul că ea este pertinentă pentru a înțelege poziția exprimată? Câtă vreme evoluții „macrosociale", în câmpul simbolic (cf. *cap. 4*), nu se pot sprijini pe procese biografice subiectiv asumate, ce garanție are sociologul că ele nu sunt rodul propriei subiectivități? Recursul la biografii rămâne unul din mijloacele cele mai clasice (pentru istorici și antropologi) de a ancora simbolicul în expresii de identitate personală.

Identitatea personală astfel concepută nu este „determinată" de condițiile sociale. Ea este construită pornind de la resursele traiectoriei sociale care este de asemenea o istorie subiectivă. Legătura comunitară, fără posibilitatea de a se distanța de ea, îi „determină" pe indivizi impunându-le normele, regulile, rolurile și statutele sale, reproduse din generație în generație. „Legătura societară" nu determină nimic, ea oferă oportunități, resurse, repere, un limbaj pentru construcția Eului, făcând totodată posibili niște Noi centrați pe acțiunea colectivă. „Societarul" diferențiază, dar nu „determină". El singularizează totodată, ceea ce îi poate adesea deruta pe sociologii care confundă prea des aceste două forme de legătură socială: instituțiile „societare" nu constrâng indivizii din moment ce ei au devenit subiecți, ele îi sancționează pe cei care își bat joc de regulile ei și îi aduc prejudicii celuilalt. Ele legitimează de asemenea, uneori, consecințele conduitelor fiecăruia, „filtrând" accesul la pozițiile cele mai rare din punct de vedere economic. Ele atribuie reușitele, ca și eșecurile, responsabilității, adică identității personale a fiecăruia.

Ceea ce complică analizele este faptul că numeroase instituții ale societăților contemporane rămân, după cum constatase just Max Weber, combinații de comunitar și de societar[1]. Mulți dintre cei care au de-a face cu ele, și mulți dintre agenții lor, au fost socializați de o manieră în principal comunitară. Ei așteaptă astfel de la aceste instituții publice (statul, colectivitățile teritoriale, serviciile publice...) adesea mai mult decât ele pot să le dea (nu numai resurse economice și reguli contingente, ci un statut, o protecție identitară, o recunoaștere „pe viață"). Or, funcția instituțiilor menționate evoluează o dată cu modernizarea care nu este

[1]Cf. capitolul din *Economie et société*, trad. 1971, p. 43–44. Marea diferență dintre Durkheim și Weber privind instituțiile constă în faptul că legitimitatea legal-rațională a lui Weber nu implică nici un fel de credință colectivă (însă respectul Dreptului), spre deosebire de socializarea durkheimiană.

numai economică, dar care favorizează apariţia, de o manieră mai mult sau mai puţin acceptată şi eficace, unei alte forme sociale, o formă societară, mai mult sau mai puţin democratică, sinonimă cu individualizarea, cu iniţiative venite de jos, deci cu dezvoltarea identităţii personale. Fără îndoială, acesta este punctul cel mai controversat al sociologilor modelaţi de o concepţie durkheimiană şi marxistă[1] a socialului: destrămarea formelor comunitare şi individualizarea acţiunilor instituţionale (de la şcoală la politicile sociale, trecând prin justiţie) nu este adesea analizată decât în termeni de impunere a unei logici economice, adesea botezată liberală, având drept efect creşterea inegalităţilor şi suferinţelor celor mai săraci (sau ale clasei muncitoare). Dacă trebuie făcute analizele, ele nu ar putea fi suficiente: construcţia unei democraţii participative este de asemenea în cauză. Acest proces lung, complex, incert, generator de inegalităţi şi de crize identitare, s-a accelerat considerabil în societatea franceză, de treizeci de ani încoace.

El poate fi bineînţeles respins în bloc, în numele valorilor sau al nostalgiilor, în numele unei alte concepţii a societarului care ar salva ceea ce se crede a fi „esenţa comunitară" (sau „viitorul comunist") a individului uman (cf. *cap. 1*). Însă această respingere este din ce în ce mai clar invalidată de traiectoria istorică a regimurilor care l-au iniţiat: departe de a da naştere unei forme „superioare" de raporturi sociale şi de identitate, ele au generat regrese comunitare care sunt printre cele mai ucigătoare din istoria umană. De altminteri, tocmai această conjunctură ne permite să înţelegem „criza identităţilor": cele vechi sunt invalidate, pe când cele viitoare rămân opace, adesea ameninţătoare. Teoriile vechi nu ne mai permit să explicăm viitorul. Nu ne rămâne decât să încercăm a înţelege în ce fel formele societare pot fi emancipatoare, inclusiv pentru cei mai defavorizaţi din punct de vedere economic şi pentru cei mai ataşaţi de forme comunitare protectoare.

O sarcină actuală a teoretizării sociologice mi se pare a fi următoarea: să nu ne mulţumim cu a critica (ceea ce ea trebuie să facă, de asemenea) minciunile discursurilor politico-mediatice, care, sub pretextul apelului la individualizare, la spiritul de răspundere, la noţiunea de competenţă etc., reduc societarul la liberalismul economic (impunând legea celui mai bogat şi mai puternic tuturor celorlalţi supuşi), ci să arătăm cum şi în ce condiţii anumite forme „societare" ale socialului pot fi eliberatoare, atât din punct de vedere economic (impunând, prin acţiune colectivă,

[1]De un marxism determinist şi adesea mecanicist care privilegiază paradigma dominaţiei asupra celei a conflictului, nu numai colectiv (de clasă), ci şi personal (de rezistenţă şi de angajament); cf. J. Elster, *The multiple Self*, Cambridge, University Press, 1985, p. 34–58.

reguli echitabile și politici sociale în favoarea celor mai săraci), cât și din punct de vedere cultural, într-un sens nou. Activitatea culturală nu este nicicând o pură prezervare a unui patrimoniu comunitar imuabil, ea constituie întotdeauna apropriere, reinterpretare, metisaj, re-creare personală și colectivă. Constatăm o stare de lucruri similară referitor la identitatea personală: nu este apartenență „moștenită" de la cultură stereotipă, nu este atașare la o categorie statutară „dată", imuabilă, ea reprezintă un proces de apropriere de resurse și de construcție de repere, o formare experențială, cucerire permanentă a unei identități narative (Sine-proiect) prin și în acțiunea colectivă cu alți aleși. Identitatea personală implică atitudini reflexive (Sine însuși) prin și în relații semnificante (de dragoste, dar și competitive, cooperative, conflictuale și semnificante), permițând construcția propriei sale istorii (Sine) o dată cu inserția în Istorie (Noi).

Identitatea personală a subiecților care învață nu este așadar dată, *tale-quale*, la naștere. Ea se construiește pe parcursul întregii vieți. Nu se reduce la o interiorizare „pasivă" și „mecanică" a identităților moștenite, din totalitatea caracteristicilor legate de naștere (forma culturală a Mine-lui nominal), nici a rolurilor statutare predefinite (identitatea statutară a Mine-lui socializat). Dimpotrivă, ea se cucerește adesea împotriva acestora, prin distanțare și rupturi fără a exclude nici continuitățile, nici moștenirile. Școala constituie desigur o oportunitate strategică: ea îți permite să te faci recunoscut „pentru tine însuți" și nu ca „produs" al unui mediu statutar sau cultural dat. Iată de ce eșecul școlar, chiar și relativ, este sursă a „crizei identitare". Însă ea nu este singura cale de construcție a identității personale: alte dinamici de formare și de încercări personale sunt din fericire deschise (în mod inegal, evident) care permit nu să-ți „găsești propria cale", o dată pentru totdeauna, ci să progresezi neîncetat, să înveți din experiență, să îl întâlnești pe Altul, să o „iei de la capăt" datorită crizelor și să „trăiești pe picioarele tale", chiar dacă e necesar „să-ți regăsești în mod regulat propriile rădăcini" printr-o decizie voluntară.

Identitatea personală, subiectivă, „pentru sine" nu este deci „pura reflectare" a identităților statutare, a pozițiilor ocupate în categorii oficiale de apartenență, „pentru celălalt". Într-adevăr, tot mai des, aceste poziții sunt destinate să se modifice în cursul vieții adulte. Noi roluri apar în viața privată (mamă, tată, soț etc.) și am constatat, în capitolul 2, în ce măsură ele erau incerte. Noi apartenențe profesionale sunt, tot mai des, cucerite după dificila încercare a inserției și prin înfruntarea cu piața muncii. Tot mai frecvent, ele sunt provizorii, puse din nou în discuție, fie de manieră constrânsă, prin mișcările capitalului, fie de manieră voluntară, prin punerea în aplicare a unui proiect de mobilitate, adesea

printr-o tranzacţie între cele două. Aceste schimbări sunt iarăşi generatoare de „crize identitare", întrucât pun din nou în discuţie identităţile statutare anterioare. Însă aceste crize nu sunt insurmontabile. Condiţia pentru a le depăşi este să nu fi identificat în întregime identitatea personală cu aceste identităţi culturale sau statutare adesea ameninţate. Este motivul pentru care anumiţi teoreticieni fac o deosebire netă între „subiect" şi „identitate", „subiectivare" şi „socializare"[1]. Este adevărat că istoria subiectivă nu se reduce la succesiunea de apartenenţe la nişte „noi" societari: distanţa faţă de roluri, însemn esenţial al conştiinţei reflexive[2], este de asemenea condiţia construcţiei unei identităţi narative. Distanţarea devine astfel o resursă importantă care permite reconstrucţia de noi proiecte, reinterpretarea diferită a istoriei sale trecute şi angajarea în mod subiectiv într-o istorie personală, care trebuie mereu reinventată şi care nu se reduce la o traiectorie socială obiectivată.

Expresia „identitate personală" este necesară pentru că marchează cu adevărat trecerea de la o concepţie obiectivistă şi zeificată a identităţii „pentru celălalt" la o elaborare subiectivă şi virtuală a identităţii „pentru sine". Dacă subiectul este într-adevăr un „subiect social" şi totodată personal, el trebuie mereu să gestioneze această dualitate, mereu să înfrunte în interacţiunile cotidiene, proiectarea categoriilor obiective asupra lui însuşi. Ipoteza potrivit căreia aceste proiectări sunt din ce în ce mai numeroase, nesigure, provizorii, contestate, în toate domeniile, se sprijină pe rezultatele cercetării. Ea permite asocierea şi interpretarea unor rezultate diverse care, fără ea, rămân opace ca şi sporirea „crizelor personale" (Ehrenberg), dezbaterile asupra eşecului şcolar (Charlot,

[1]Cf. definiţia pe care o dă Alain Touraine subiectului: „Dorinţă de a fi un individ, de a crea o istorie personală, de a da sens totalităţii experienţei vieţii individuale". După el, „transformarea individului în subiect rezultă din combinaţia celor două afirmaţii: cea a individului împotriva comunităţii şi cea a convingerii împotriva pieţei" (cf. formarea subiectului, în F. Dubet şi M. Wieworka (ed.), *Penser le sujet*, Paris, Fayard, 1995, p. 29–30). Asupra distincţiei dintre subiect şi identitate, cf. de asemenea A. Touraine, *Critique de la modernité*, Paris, Fayard, 1992, p. 267–289. În fapt, opoziţia dintre „comunitate" şi „individ" este înşelătoare: forma societară este o formă atât socială, cât şi individuală, este o „societate de indivizi", cum scrie Elias, făcută de asemenea din legături sau, mai mult, din relaţii necomunitare între subiecţi.

[2]Cf. lucrările lui Erving Goffman şi, mai ales, cărţile-cheie ale sale despre identitate, *Encounters*, 1979, şi *Stigma*, 1963, *op. cit.* Plecând de la aceste lucrări, noţiunea de „faţă", asociată cu cea de „distanţă faţă de roluri", a cunoscut o mare posteritate în comunitatea sociologilor. Putem considera această „faţă" ca o formă „defensivă" a „Sinelui însuşi reflexiv", constând în a evita orice asimilare între „Sinele" său şi „Mine-urile" sale (nominal sau statutar) întotdeauna „stigmatizabili"; cf. lucrarea colectivă rezultată dintr-un colocviu în onoarea sa, *Le parler frais d'Erving Goffman*, Paris, Éd. de Minuit, 1989.

Terrail), învăţămintele traiectoriilor de imigraţie (Noiriel, Sayad) etc. Este pentru că identităţile „atribuite" nu sunt singurele şi pentru că mecanismele de identificare sunt din ce în ce mai complexe pe măsură ce identitatea personală devine o miză socială şi sociologică.

Raţionamentul „sociologiei clasice" nu prea ia în serios, mi se pare, schimbarea modelului educativ impulsionat în instituţia şcolară, nici schimbarea modelului slujbei pus în aplicare în întreprinderi, nici mecanismele de apropriere subiectivă care implică construcţia de identităţi personale. El reduce Şcoala la funcţii abstracte, foarte generale, iar identităţile la suprastructuri pur iluzorii. Este cazul când reducem, conştient sau nu, identitatea la o „poziţie" unică într-o ierarhie socială unidimensională (*identitatea socială* în general). Dacă acest exerciţiu poate da seamă de o parte de inegalităţi economice, la un moment dat, şi de relaţia lor cu situaţii, el subestimează în mod grav dimensiunea diacronică a proceselor în curs de desfăşurare şi importanţa efectivă a chestiunilor identitare, deopotrivă simbolice şi psihice, a acestor procese care vizează schimbarea modelului cultural impulsionat, atât în şcoală, cât în viaţa profesională, în viaţa privată. Dacă ne gândim că această schimbare, nu este decât un subterfugiu al celor care domină pentru a întări mai mult dominaţia lor asupra maselor, această credinţă este perfect legitimă, dar nu este decât o credinţă ca oricare alta[1].

Să explicăm un ultim punct pentru a redefini obiectivele specifice ale sociologiei în abordarea subiectivităţii şi în teoretizarea eventuală a subiectului. Cum trebuie procedat pentru a da un conţinut empiric, operatoriu diverselor dimensiuni ale identificării pe care le-am numit forme identitare? Cum trebuie înţelese şi categorisite? Cum trebuie asociate sau confruntate cu categoriile oficiale de apartenenţă sau de referinţă? Cum trebuie articulată această abordare sociologică cu alte puncte de vedere adesea mai vechi şi mai bine constituite asupra subiectivităţii? Este posibilă o sociologie empirică a identităţilor? Cu ce condiţii? Pentru a înainta în aceste chestiuni complicate, voi reveni, ca să închei reflecţia, la poziţia mea nominalistă de la început: doar o analiză

[1]Invadarea „paradigmei dominaţiei" este una din consecinţele acestei credinţe în interiorizarea de către cei mai săraci a condiţiei lor de „dominat", adică a unuia care nu se poate defini ca o persoană, fiindcă el nu se crede legitim şi/ sau care atribuie poziţia sa propriilor „lipsuri". Dacă am găsit această schemă într-o parte din convorbirile cu tineri care se încadrează în câmpul muncii, nu am găsit niciodată argumentul dominaţiei, drept cauză, chiar indirectă, a „infernului" lor. Dacă este vorba despre dominaţia inconştientă, aceasta înseamnă că îi considerăm pe tinerii vizaţi drept dublu alienaţi şi „non-subiecţi": o dată, obiectiv, prin raporturile de clasă şi, a doua oară, subiectiv, prin refularea dominaţiei; cf. Demazière şi Dubar, *op. cit.*, cap. 8 şi critica cărţii de Bruno Péquignot în *Utinam*, ianuarie 1998, p. 259–264.

a limbajelor identificării subiective poate permite să avansăm pe calea unei abordări operatorii.

IDENTITATE NARATIVĂ[1]: LIMBAJELE IDENTITĂŢII PERSONALE

Chestiunile de identitate sunt în mod fundamental chestiuni de limbaj. Am constatat acest lucru pe parcursul întregii cărţi: a te identifica sau a fi identificat nu înseamnă numai „a te proiecta asupra" sau „a te identifica cu", înseamnă mai întâi a te transpune în cuvinte. A identifica înseamnă să pui nume pe clase de obiecte, pe categorii de fenomene, pe tipuri de procese etc. Limbajul nu este o „suprastructură", ci o componentă majoră a subiectivităţii. El nu poate fi considerat drept o „cutie neagră" de către sociolog, căci identificarea socială este un mecanism esenţial al construcţiei de subiecte. Însă cum să sesizăm şi să clasăm persoanele în calitatea lor de subiecţi care învaţă?

Aici este momentul să facem o distincţie esenţială între mai multe feluri de cuvinte, de categorii, de limbaje. Cuvintele limbii administrative, oficiale, publice nu sunt singurele în conversaţiile curente, ale interacţiunilor cotidiene, ale acţiunilor colective care diferă adesea ele însele de cuvintele private, intime, interioare. Desigur, anumite cuvinte pot face parte din aceste trei registre care autorizează toate jocurile de limbaj[2], dar putem apăra, în limitele bunului-simţ, teza potrivit căreia aceste trei limbaje nu funcţionează de aceeaşi manieră, nu au funcţie, obiectiv şi miză identice. Sociologii pot hotărî să nu se intereseze decât de primul tip de limbaj şi de categorii. Codul categoriilor socioprofesionale, de exemplu, face posibilă clasarea persoanelor, la un moment dat, în funcţie de răspunsurile la întrebarea: care este profesia dumneavoastră? Regrupând răspunsurile „similare", el permite a cunoaşte repartizarea populaţiei active în aceste categorii oficiale. Nu persoanele „în sine" sunt clasate, ci declaraţiile, răspunsurile lor la o întrebare privind o dimensiune particulară a vieţii lor, la un moment dat: activitatea profesională. Datorită repetării aceloraşi chestiuni, putem chiar cunoaşte

[1]Ricœur defineşte identitatea narativă ca „discurs al seriei ordonate şi integrate a legăturilor cu celălalt care constituie identitatea unui subiect plecând de la fracturile istoriei sale" (*Temps et récit*, III, Paris, Seuil, 1985, p. 345).

[2]Această noţiune, esenţială pentru a analiza strategiile identitare, a fost introdusă de Ludwig Wittgenstein pentru a caracteriza procedurile de limbaj ale categorisirii. Rupând cu orice formă de esenţialism, el şi-a ancorat poziţia „nominalistă" într-o filozofie a limbajului care face din ea resursa identitară prin excelenţă, cf. *Investigations philosophiques*, Paris, Gallimard, 1986 (ed. 1, 1953).

traiectoriile lor profesionale pe o perioadă relativ îndelungată. Ştim, de exemplu, că aproximativ jumătate din bărbaţii activi care s-au declarat „muncitori" în 1968 nu mai sunt (nu s-au mai declarat cu cuvinte care îi clasează astfel) în 1990[1]. Putem şti ce au devenit ei, în funcţie de vârsta, de calificarea, de locul lor de trai.

Am văzut acest lucru în cele trei capitole precedente: categoriile „oficiale" schimbându-se destul de puţin timp de treizeci de ani, putem urmări marile evoluţii nu numai ale populaţiei active în privinţa dimensiunii profesionale, ci şi populaţia adultă în privinţa dimensiunii „stării civile" şi, graţie altor surse, în privinţa dimensiunilor „practici religioase" sau „voturi politice". Le-am putea adăuga şi altele. Aceste categorii nu sunt statice, dar ele se modifică încet şi în doze mici. Ele sunt întotdeauna în întârziere faţă de dinamicile sociale; sunt uneori „reificate" de utilizatorii lor care le transformă în stigmate (de ex., excluderea)[2]. Ele încearcă totuşi să ţină cont de evoluţia declaraţiilor individuale, dar regrupându-le în ansambluri având o semnificaţie recunoscută, sau strategică pentru acţiunea politică, la un moment dat.

Numim în general *„identităţi sociale"* acele categorii care servesc la clasarea declaraţiilor individuale asupra dimensiunilor „obiective" corespunzând unor „câmpuri de practici". Fiecare individ posedă astfel mai multe identităţi în sensul „poziţiilor" în categorii oficiale. Chestiunea de a şti dacă există o identitate principală prezintă de mult dificultăţi pentru sociologi. Categoria socioprofesională are partizanii săi necondiţionaţi în Franţa: ea prezintă avantajul de a combina o anumită idee de „clasă socială" şi o regrupare raţională de „grupuri profesionale", fiind ancorată pe o dimensiune importantă a statutului social (societar): munca aducând un venit. Însă nu toată lumea privilegiază sfera profesională: familia, religia, politica, timpul liber pot reprezenta domenii la fel de legitime de identificare „principală". Şi identitatea personală nu se reduce la suma identificărilor oficiale. În fapt, totul depinde de scena pe care se joacă aceste jocuri de identificare, care sunt deopotrivă jocuri de limbaj şi actualizări ale

[1]Cf. Alain Chenu, „Itinerare profesionale de muncitori şi de funcţionari (1968–1990)", în C. Dubar şi C. Gadéa (ed.), *La promotion sociale en France,* Lille, PU Septentrion, 1999, p. 199 şi urm.

[2]Este cazul când o categorie de limbaj curent (indigen) devine categorie de limbaj politic, apoi juridic şi revine în limbajul curent sub formă de etichetare de categorii de persoane identificate din punct de vedere juridic. Este ceea ce s-a întâmplat în mod tipic în Franţa pentru categoria de excludere, între începutul anilor '80 şi mijlocul anilor '90. Acest „joc de limbaj" are efecte redutabile asupra identităţilor personale.

legăturii sociale[1], atâta timp cât statul și instituțiile sale reprezintă un principiu unificator și dominant, categoriile „oficiale" au tendința de a impune logica lor și de a limita jocurile de limbaj, dar din moment ce centrele de putere se înmulțesc și se dispersează, logici divergente permit generalizarea jocurilor de limbaj și multiplicitatea „fețelor identitare", făcând delicată menținerea identității personale.

Iată de ce folosirea termenului de identitate, apropo de persoane, este în mod necesar problematică. Identificarea zisă *socială* este în mod tipic o *identitate pentru celălalt* care nu implică în nici un fel faptul că persoanele vizate folosesc asemenea termeni „oficiali" pentru a se defini ele însele în calitate de „persoane private", fie în conversații obișnuite, la locul de lucru sau de distracții în timpul liber, fie în conversațiile intime cu cei apropiați sau chiar „cu ele însele". Respectivele contexte pot favoriza utilizarea cuvintelor identitare[2] care nu au nimic de-a face cu „categoriile oficiale", dar care furnizează informații despre „lumile sociale" locuite de cei care le recunosc ca atare. Dacă sociologia vrea să sesizeze, să înțeleagă schimbările (în sfera privată, profesională, simbolică...), ea nu se poate mulțumi cu astfel de categorii zise sociale, care nu fac adesea decât să codifice stări provizorii sau mișcări în interiorul ansamblurilor considerate *a priori* permanente. Ea trebuie să analizeze din punct de vedere sociologic modul în care oamenii folosesc propriile categorii, maniera specifică de a alege și de a combina cuvinte născute din experiențele lor, atât prin interacțiunile cotidiene „prezente", cât și prin amintiri ale interacțiunilor „trecute", apropriate cu ajutorul reflecției personale.

Tipuri de identitate personală, reflexivă și narativă

A-și povesti viața este, într-adevăr, pentru majoritatea oamenilor, o operație extrem de riscantă, chiar și atunci când ei au încredere în interlocutorul lor. Trebuie argumentat faptul că istoria personală are un sens (unii spun: „*La ce bun, nu prezintă nici un interes*"), că poți urmări

[1]Jean-François Lyotard constată judicios: „Chestiunea legăturii sociale, în calitate de întrebare, este un joc de limbaj, cel al interogării care îl poziționează pe cel care o pune, cel căruia ea se adresează și referentul pe care ea îl întreabă: această întrebare este astfel deja legătură socială" (*La condition postmoderne*, Paris, Éd. de Minuit, 1977, p. 32). Goffman a fost un precursor făcând din dialogul dintre „normal" și „stigmatizat" paradigma identității ca jocuri de identificare și strategii de prezentare de sine și de menținere a „feței", a identității personale, cf. *Stigma*, trad. Éd. de Minuit, 1977 (ed. 1, 1961).

[2]Cf., pe această temă, Anne Marie Costalat-Founeau, *Identité sociale et dynamique représentationnelle*, Rennes, Presses Universitaires, 1997.

anumite fire călăuzitoare, că poate fi transpusă în povestire (unii spun: *„Nu s-a întâmplat nimic"*), adică trebuie introdusă în ea o intrigă. Intriga înseamnă relaţia stabilită de locutor nu numai între episoade succesive ale aceleiaşi istorii („tramă" profesională, familială, religioasă...), ci şi uneori între „fire" diferite din viaţa sa (unii spun: *„ Înnod din nou firele"*). Este vorba despre identitatea personală, nu numai reflexivă, într-un câmp de practici determinat, ci şi narativă, între diferite câmpuri. Unul din mijloacele utilizate tot mai mult de sociologi – şi nu numai de ei – pentru a accede la aceste materiale este convorbirea biografică, povestirea vieţii sau istoria de viaţă[1], care presupune stabilirea unei relaţii particulare între cercetător şi persoana considerată drept un „subiect".

Identitatea personală nu devine narativă decât transpusă în povestire. Prin „transpunerea în povestirea de sine însuşi" sinele intim, reflexiv, devine o istorie, o geneză şi chiar o „cronogeneză"[2] care implică o semnificaţie subiectivă a timpului, de sine ca istorie. Nu timpul „cronologic", linear, măsurabil are cea mai mare importanţă, nici chiar timpul „cronometric", calitativ, trăit, evenimenţial, ci timpul *memoriei active*, producătoare de sens, deopotrivă al unei direcţii („linie de viaţă") şi al unei semnificaţii („comprehensiune dialogică"). A găsi intriga unei naraţiuni înseamnă a înţelege şi a enunţa, la un moment dat al existenţei sale, care este legătura dintre experienţe, câmpuri diverse trăite de „sine însuşi", dar şi la diferite momente ale istoriei pentru „sine". Identitatea narativă este o construcţie, în situaţie, de către un subiect a unei succesiuni a experienţelor sale semnificative.

Un prim nivel de analiză a povestirii poate fi centrat pe „cuvintele identitare", categoriile pertinente ale experienţei, în fiecare dintre sferele existenţei sale pe care subiectul se decide să le abordeze. Putem atunci înţelege cum subiectul a construit subiectiv „lumi" care au un sens pentru el şi în cadrul cărora el se poate situa: lumi profesionale, culturale, religioase, politice etc. Aceste „lumi trăite" sunt verbalizate, reconstruite în interacţiunea cu un „străin" care nu face parte din intimitatea

---

[1]Despre distincţiile dintre „convorbiri biografice", „istorii de viaţă" şi „povestiri de viaţă", cf. Daniel Bertaux, *Les récits de vie*, Paris, Nathan, col. „128", 1998, precum şi articolele grupate în nr. 1999–1/2 de *Utinam*, p. 223–300, consacrate lucrărilor membrilor laboratorului Printemps.

[2]Cf. Adolfo Fernandez-Zoïla, *Récits de vie et crises d'existence*, Paris, L'Harmattan, 1999. Lucrarea conţine numeroase cazuri de pacienţi exprimând, în psihoterapii, crize identitare care sunt şi crize existenţiale. Tripla chestiune a temporalităţilor limbajului şi activităţilor de muncă este abordată cu ajutorul conceptelor născute din psihanaliza existenţială (*Binswanger*), din lingvistică (*Bakhtine şi Benveniste*) şi din hermeneutică (*Dilthey, Gadamer, Jauss* şi *Ricœur*).

subiectului. Ele presupun o reflexivitate, dar și o utilizare a limbajului „vehicular", a unor categorii împrumutate de la un registru de discursuri și de argumente susceptibile de a servi drept suport pentru o logică discursivă[1] care să fie comprehensibilă de către un interlocutor care nu este un apropiat și pe care dorești să-l convingi. Cercetătorul poate astfel clasa nu persoane în calitate de subiecte singulare, ci tipuri de categorii și de argumentări, „ordine categoriale" și „universuri de credințe", forme de limbaj, ce pot fi regrupate în clase și interpretate ca forme identitare. Operațiile menționate nu au nimic de-a face cu etichetarea persoanelor în compartimentele unei clasificări[2], și mai puțin în ale unei „tipologii a personalităților". În calitate de subiect, fiecare persoană nu poate fi redusă la o „poziție" într-o clasificare, oricare ar fi: prin definiție, ea se poate întotdeauna schimba, modifica (cu ajutorul unui terț), evolua, converti etc. Sociologia comprehensivă și analitică procedează prin „tipizare" a discursurilor, a formelor de limbaj, în câmpurile determinate ale activității, dar tipice sunt formele (discursive, de limbaj, simbolice), și nu subiecții.

În reperarea formelor respective, analiza categorisirilor este esențială, presupunând posibilitatea de a sesiza jocurile complexe dintre categoriile oficiale împrumutate de la „discursurile altuia" și categoriile indigene produse de persoane în interacțiune. Cu cât mai mult categorisirile „indigene" se îndepărtează de categoriile „oficiale", cu atât „logicile" exprimate se îndepărtează de „modelele" obișnuite ale cercetătorilor și cu atât mai complexă este analiza. Constatarea destul de frecventă a fragmentării, a diversității, a eterogenității formelor de limbaj și discursive[3] este, în opinia mea, indiciul unei pierderi a legitimității categoriilor și a modelelor anterioare, revelatorul unei crize a modurilor de identificare și deci a formelor identitare „pentru celălalt", dar și „pentru sine". Trebuie să încercăm a-i găsi cauzele.

Prima ține de dificultatea de a se proiecta într-un viitor care a devenit, mai cu seamă, pentru mulți „tineri", în același timp opac și nesigur. Ceea ce Ricœur[4] numește „îndepărtarea orizonturilor de așteptare" nu

---

[1]Noțiunea este explicată, în relație cu cea de „univers al credințelor", în D. Demazière și C. Dubar, *Analyser les entretiens biographiques, op. cit.*, cap. 4.

[2]Împărtășesc întru totul poziția dezvoltată pornind de la o interpretare a operei lui Weber, de Dominique Schnapper în *La compréhension sociologique*, Paris, PUF, col. „Le Lien social", 1999. Deoarece categorisirile subiecților nu sunt reductibile la categorii oficiale, tipologiile inductive nu sunt clasificări deductive. Metoda ideal tipică a lui Weber nu clasează indivizii, ci caracterizează forme simbolice.

[3]Un bun exemplu de analiză a acestei complexități se află în cercetarea lui Chantal Nicole-Drancourt, *Le labyrinthe de l'insertion*, Paris, *La Documentation française*, 1990.

[4]Cf. Paul Ricœur, *Temps et récit*, III, Paris, Seuil, 1985, p. 422.

este doar un efect de conjunctură economică sau de transformări ale pieței muncii. El rezultă și din absența proiectelor colective, din „cauze" cu care ne identificăm și din repere simbolice. Ca urmare, devine foarte greu să „ne situăm" de o manieră semnificativă în câmpul religios sau politic. La aceasta se adaugă adesea ceea ce autorul numește „îngustarea spațiului de experiență", dificultatea de a-și apropria „tradiții" considerate fără importanță sau depășite, deci de a „da sens" unor interacțiuni cu alții. Prin urmare, dubla tranzacție, cu aproapele și cu sine însuși, se face anevoie, lipsesc cuvintele pentru a o face să funcționeze și fiecare este astfel trimis la gestionarea restrânsă a cotidianului său și la identificări foarte contextuale, diverse și fragmentate.

O altă cauză ține de faptul că decupajele anterioare în „spații" și „perioade" semnificative nu mai sunt operatorii. Este cazul, de exemplu, al numeroaselor biografii profesionale de femei. Separarea de sfera „publică" a muncii și de sfera „privată" a familiei este pur și simplu imposibil de argumentat. Uneori chiar aceste două așa-zise „domenii" se află sub dependența unui al treilea, mai ascuns, aproape inexprimabil, numit „realizare de sine", „opțiune de viață", independența sau autonomia personală. Ce-i de făcut în acest caz? Există doar o soluție pentru sociologii care vor să înțeleagă sensul acestor formule: de luat în serios, de analizat aceste *însemne ale subiectivității* în discurs și de a lua act de eventuala invalidare a formelor identitare obișnuite prin iruperea unui *nou soi de logică* transversală în „sferele" tradiționale, cea a unei identități personale, pe cât de subiectivă, pe atât de incertă...

Nimic nu ne împiedică *a priori* să căutăm categorisirile pertinente și logicile inerente acestei identități personale. Nimic nu ne împiedică să comparăm categorisiri și argumentări diferite. Nimic nu se opune proiectului de a descoperi tipuri de identități personale pornind de la o analiză simbolică, încrucișând formele de reflexivitate și formele de narațiune. Rămân însă două probleme de rezolvat: mai întâi, cea a accesului la materiale semnificante. Într-adevăr, în majoritatea cazurilor, acestea sunt considerate de ordinul intimului, și există puține șanse ca sociologul să fie destinatarul expresiilor sale cele mai pertinente: este „domeniul rezervat" al clinicienilor, al „psi". Ceea ce i se răspunde unui sociolog care solicită convorbiri are adesea puțin de-a face cu ceea ce i se spune unui „psi", la care se vine de bună voie pentru consultație. Identitatea este concepută drept ceea ce este mai intim, personal. Relația clinică[1]

[1]De unde ambiguitatea denumirii „sociologie clinică" revendicată de sociologi care pretind că nu rețin din acest termen decât aspectul „singularitate" fără a-i asocia aspectul „terapeutic". Ar trebui să schițăm aici o istorie a psihosociologiei, în special în Franța, pentru a înțelege originile și evoluțiile acestei posturi inseparabile de un demers de intervenție, mai ales în organizații.

ține în general de domeniul terapiei. Nu numai că nu ne povestim viața intimă oricui, dar nu o povestim decât atunci când ea nu merge bine, și doar terapeuților. În consecință, este puțin probabil ca sociologii să poată colecta cu ușurință materiale pertinente. De altminteri, sunt ei formați pentru aceasta? Prin urmare, luarea în calcul a identității personale astăzi de către sociologi nu merge de la sine. Nu este acesta unul din motivele pentru care unii o consideră o iluzie? Nu din acest motiv este încă atât de mult denunțată și criticată „psihologizarea vieții sociale"[1] din partea sociologilor ale căror competențe în materie de psihologie, oricare ar fi ea, nu sunt întotdeauna atestate? În orice caz, ipoteza rămâne a fi testată. Nu vom putea totuși confunda moduri de identificare cu apartenențe sau cu „caractere" imuabile. A determina o anumită configurație de forme identitare, prin una sau mai multe producții de limbaj ale unei persoane, nu înseamnă a o „defini" în calitate de subiect, impunându-i o etichetă, oricare ar fi ea. A înțelege în ce fel o „situație trăită" sau o „istorie tipică" generează, la un moment dat, o manieră de a se defini și de a-i defini pe ceilalți. De îndată ce soluția se schimbă, maniera de a spune se poate modifica. Identitatea personală este un proces, o istorie, o aventură și nimic nu ne permite să o fixăm la un moment oarecare al biografiei[2].

Ce forme de expresie a subiectivității?

Abordarea biografică vizează îndeaproape chestiunea temporalităților, căci istoria personală povestită nu ține numai de „cronogeneză", de punerea în ordine a unui timp al memoriei, ea poate de asemenea ține de ceea ce unii psihanaliști au numit „istorialitatea" povestirii, „intriga sa subiectivă

[1]Această expresie are un dublu sens: ea poate semnifica, ceea ce mi se pare incontestabil, că psihologia este un rezervor de resurse pentru a exprima identitatea personală și, ca urmare, a devenit din ce în ce mai invadatoare în viața socială. Ea poate de asemenea însemna, ceea ce eu neg, că psihologiei îi revine, în calitate de disciplină, interpretarea faptelor identitare. Mi se pare că doar perspectivele socioistorice și socioantropologice, așa cum am încercat să le dezvolt, pot permite să înțelegem de ce „identitatea" a devenit atât de copleșitoare.

[2]Altfel stau lucrurile cu morții. După cum scrie Sartre, în *L'idiot de la famille*, „intri într-un mort ca într-o moară". Nu va mai exista un eveniment în stare să provoace schimbări identitare. Se va pune însă problema alegerii „pieselor identitare" pe care o va face biograful pentru a construi istoria sa despre altul pe care a ales-o ca să o „transpună în povestire", cf. *L'idiot de la famille, Gustave Flaubert de 1821 à 1857*, Paris, Gallimard, 1971.

intimă"[1], semnul dialogului său interior, „între sine şi sine însuşi", în sfera privată. Relaţia dintre cele două componente ale identităţii personale este cea care uneşte, la un moment dat, diversele sfere ale existenţei, diversele identificări de sine „prin celălalt" cu momentele succesive ale aceleiaşi existenţe, cu identificările schimbătoare de sine „prin sine". Această dublă tranzacţie se poate efectua în mai multe maniere tipice, generând mai multe configuraţii identitare care constituie tentative pentru a gestiona relaţiile cu alţii şi cu sine, în timp[2].

Tranzacţiile apropie în mare măsură cele două componente ale naraţiunii de sine, potrivit lui Ricœur: *ipseitatea* ca o „unitate a sinelui" prin diferite „sfere ale existenţei", şi *mêmeté* ca o „continuitate de sine însuşi" prin diversele „etape ale vieţii". Relaţia spaţio-temporală constituie miezul identităţii personale care devine problematică. Este o subiectivitate care se caută mereu pe sine însăşi, o enigmă care trebuie mereu descifrată, un proces mereu neîncheiat. Nu mai este vorba aici despre o „construcţie de lumi trăite", nici de „traiecte în interiorul lumilor", ci de o „interpretare de sine prin sine însuşi", intriga povestirii biografice, între istorie şi ficţiune[3].

Într-adevăr, *identitatea personală* are în permanenţă nevoie să fie interpretată, descifrată, povestită. Conform descoperirii lui Freud, „Eul nu este unul", individul nu este acest „om întreg şi raţional" postulat de filozofia idealistă, fie că este vorba despre *cogito*-ul cartezian, despre

---

[1]Noţiunea de istorialitate provine de la Ludwig Binswanger (1881–1966); cf. *Introduction à l'analyse existentielle*. Paris, Ed. de Minuit, 1971 (ed. 1, 1959). Fondator al psihanalizei existenţiale, discipol al lui Heidegger, el defineşte „istorialitatea" în termenii următori: o „istorie personală, internă, a vieţii sale intime, prin cuvintele subiectivităţii sale". Corespondent al lui Freud, Binswanger a contribuit la difuzarea noţiunii de „lume trăită" (*Umwelt*) care implică, potrivit lui, o „non-coincidenţă de sine cu sine însuşi" şi deci o căutare perpetuă de sine pornind de la evenimente temporale constituind „sinele însuşi"; cf. Fernandez-Zoïla, *op. cit.*, p. 24–30.

[2]Concepţia iniţială expusă în *La socialisation, op. cit.*, 1991, *cap. 5*, era prea reducătoare. În *Analyser les entretiens, op. cit., cap. X*, am complicat, eu şi cu Demazière, schema iniţială trecând la formele de limbaj (categoriale şi discursive) care încadrează această dublă tranzacţie. Concepţia dezvoltată aici presupune că formele (culturale, statutare, reflexive şi narative) intră în tranzacţii complexe care depind de contextul şi de momentul biografic vizat.

[3]Cf. Paul Ricœur, *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil, 1990. Noţiunea de „identitate narativă" intervine mai întâi, în opera lui Ricœur, în concluzia magistralei sale istorii a povestirii care este de asemenea o întrebare privind timpul, cf. *Temps et récit*, III, Paris, Seuil, 1985, p. 435–490. Ea este apoi reluată şi îndelung explicată, într-o lucrare majoră din 1990, în jurul următoarei teze: „Înţelegerea de sine este o interpretare care găseşte în povestire o mediere privilegiată; aceasta din urmă se inspiră atât din istorie, cât şi din ficţiune, făcând din istoria unei vieţi o istorie fie fictivă, fie, dacă doriţi, o ficţiune istorică" (*op. cit.*, 1990, p. 138).

B.C.U. „M. EMINESCU" IAȘI

Eul transcendental kantian sau despre *homo œconomicus* smithian. El este mai curând „un conglomerat de fragmente în relații incerte"[1], unitatea și continuitatea temporală a cărora nu este ușor de perceput. Iată de ce povestirile de viață sunt deopotrivă „materiale" foarte bogate și adesea decepționante, în orice caz „baroce"[2], cel puțin pentru cei care nu sunt autorii acestor povestiri. Înainte de a se exprima într-un limbaj *vehicular* (destinat să comunice) sau *referențiar* (destinat să desemneze, să claseze, să pună în ordine), subiectul uman împrumută un limbaj *vernacular*, cvasiindiosincrasic (ceea ce Lacan numește „là-langue" și care își are originea în gânguritul copilului). Un astfel de limbaj este saturat de afectivitate, pătruns de emoții și încărcat de „codul matern", care nu servește nici la a comunica (decât cu sine însuși), nici la a raționaliza, ci la a trăi, pur și simplu[3].

Tocmai acest punct de vedere asupra *identității personale* stă la baza importanței strategice a limbajului și a elucidării sale într-o eventuală teoretizare care nu poate fi, iarăși, decât interdisciplinară. Dacă „subiectul care învață" este mai întâi un „subiect care vorbește" este pentru că el este mai întâi, după cum a constatat judicios Benveniste, „subiect al enunțării", *marcă a subiectului în frază*, apoi în povestire care este în mod cert „dialogică". Este motivul pentru care, atunci când vrem să vorbim despre *identitatea personală*, suntem inevitabil antrenați într-o spirală de *pronominalizare*[4] care ne obligă să deosebim Eul de sine, apoi

[1]Cf. Fernandez-Zoïla, *op. cit.*, p. 66. Fără îndoială, fragmentarea crescândă provocată de crizele identitare/ existențiale face chestiunea identității personale atât de vitală și de copleșitoare astăzi.

[2]Cf. Olivier Schwartz, „Barocul biografiilor", în *Cahiers de philosophie*, număr special, primăvara 1990, p. 173 și urm.

[3]Fernandez-Zoïla amintește, pe bună dreptate, în cartea sa, că pentru Benveniste, de exemplu (cf. *Problèmes de linguistique générale*, Paris, Gallimard, 1966), înainte de a servi la comunicare, „limbajul servește la a trăi". Ceea ce numește el însuși „firea limbii" este acest nivel „vernacular", saturat în afectivitate, care constituie „un element în care trăim", și nu un „instrument pentru a comunica". Este de asemenea ceea ce Cassirer (cf. *La philosophie des formes symboliques*, 1: *Le langage*, Paris, Ed. de Minuit, 1972, ed. 1, 1923) a teoretizat pe larg cu ajutorul unei concepții „ *paradigmatice*" a limbii, cu totul opusă teoriei, „ *reprezentaționiste*" a sensului comun care constituie adesea un obstacol major în înțelegerea subiectivității, cf. Demazière și Dubar, *op. cit.*, cap. 3.

[4]Am găsit acest termen într-un articol de demult al lui Wallon care scria: „Distincțiile pronominale ale limbajului ajută la promovarea Mine-lui spre starea individului luând loc, ca subiect, printre alții" (*Enfance*, număr special, 1963, p. 94). Am regăsit termenul în textul lui Jean-Pierre Boutinet publicat în recentul *Traité des sciences et techniques de la formation*, Paris, Dunod, 1999, p. 187. Inflația pronumelui în discurs (sine, sine însuși, eu însumi etc.) ilustrează, potrivit lui, „locul ocupat de individualizare" în ultima perioadă, dar și „riscurile legate de el", mai cu seamă atunci când ocaziile de a dezvolta reflexivitatea sunt rare sau inexistente.

sinele de sine însuşi, fără să uităm vreodată de prezența determinantă a lui „el" (deoarece orice limbaj, chiar interior, este dialogic). Acest „el" poate fi sau nu un „tu" care servește drept mediator între „sine" și „sine însuși", ambele pronume reflexive. Procedeele respective de enunțare constituie vectori de exprimare a subiectivității în limbaj. Ele indică prezența reflexivității și a narativității prin intermedial „lumilor lexicale" care sunt configurații de cuvinte în mod sistematic asociate și statistic măsurabile. Astfel, indicii diferențiate și reperabile[1] ne permit să descoperim forme discursive pornind de la cuvinte utilizate și de la coocurențele lor. Apropo de formele simbolice, Paul Ricœur, ca și Marc Augé de altfel, au dreptate atunci când pun într-o strânsă legătură *„construirea reflexivă a identității personale"* cu *„construcția reciprocă a identității"* și accesul la o *„formă discursivă specifică"* manifestând *„prezența subiectului în limbaj"*. O analiză sociosemantică trebuie să fie în stare să pună în evidență formele identitare semnalate pornind de la corpusuri semnificative de texte considerate drept discursuri subiective.

„Relația cu altul" se află în centrul procesului *identității personale*, tot astfel cum este în cazul vieții private sau al relațiilor interculturale[2]. În vreme ce formele culturală (Mine nominal) și statutară (Mine socializat) de identificare de sine sunt categorisite, uneori stigmatizate „de celălalt" pornind de la instituții anonime, uneori înlocuite de personaje închise în roluri (Ceilalți generalizați ai lui Mead), formele reflexive și narative (identități „pentru sine") sunt produse de subiecții înșiși grație medierii altor subiecți (Ceilalți semnificativi ai lui Mead). Această relație intersubiectivă permite emergența *identității personale*, de la grija plină de afecțiune a mamei pentru bebelușul ei până la relațiile de dragoste depășind și sublimând relația de atașament pentru a face din ea o relație de recunoaștere mutuală și autentică, în plăcerea reciprocă și respectul absolut. Centrul procesului relațional este mai întâi interiorizarea activă a altuia în sine, o dată cu recunoașterea de „sine însuși drept un altul" în centrul procesului biografic intim, mediator al lui „el sau ea" (care este adesea un „tu") între *sinele însuși reflexiv* („*a*

[1]Aceste indicii referitoare la limbaj, atestând un gen „biografic", pot fi reperate printr-o analiză de tip lexicografic luând în considerare coocurențele, cf. Paul Wald, „Clase de enunțuri, dimensiuni modale și categorii sociale în ALCESTE", în *Utinam*, număr special Printemps, 1999–1/2, p. 303–324.

[2]Cf. Dominique Schnapper, *La relation à l'autre*, Paris, Gallimard, 1998. Lucrarea arată în ce fel practica dialogului intercultural, depășirea logicilor comunitare și accesul la o concepție „deschisă" a cetățeniei sunt condiții pentru ca individualismul contemporan să poată evita regresele spre închiderea sectară, dar și evoluții nedorite spre competitivul agresiv. În acest sens, individualizarea este un proces ambivalent prins între capcana unui Noi comunitar și a unui Eu atotputernic.

avea pe cineva căruia să-i vorbești") și *sinele narativ* („*a se povesti pe sine pornind de la altul*"), într-un proiect de viață împărtășit. Acest „*scop al adevăratei vieți cu și pentru altul*" este, potrivit lui Ricœur, prima jumătate a definiției identității narative.

Însă Ricœur adaugă la definiția sa: „*în instituții juste*"[1]. Într-adevăr, scopul „adevăratei vieți", chiar „cu și pentru altul", nu poate fi în întregime suficient pentru construcția unei identități personale în timp, deoarece configurația formelor identitare care plasează în centru Sinele narativ trebuie să articuleze și să argumenteze continuitatea unei istorii, în relație cu unitatea unui proiect de viață, cel puțin a unei „convingeri simbolice", adică a unei „credințe personale". Iată de ce „«Noii» societari" nu se pot reduce la pura și simpla figură a pieței. „Societarul" nu se reduce la „economic", la interesul celui puternic strivindu-i pe cei slabi, la „libertatea vulpii libere în coteț liber" (Marx). El nu este nici o simplă ierarhie de poziții economice, de „capitaluri" convertibile unele în altele. El este de asemenea alcătuit din reguli și din instituții întemeiate pe un principiu de justiție[2]. Instituțiile, mai ales pentru că ele nu mai sunt „comunitare", sunt obligate să fie juste[3], adică să-i protejeze pe cei mai slabi împotriva celor mai puternici, să redistribuie bogățiile după principiile etice, nerespectarea cărora trebuie să fie sancționată, atât electoral, cât și penal atunci când derogă de la drept. „Societarul" este o democrație solidară în sânul căreia politicul trebuie nu numai să fie dorit și

---

[1]Găsim expresia în Ricœur, *Soi-même comme un autre, op. cit.*, p. 335. Ea decurge din ideea potrivit căreia interpretarea de sine ca „lectură a textului vieții sale" este inseparabilă de un „*scop etic*" care se află în centrul relației cu altul ca „*alter ego*" implicând „*reciprocitatea respectului mutual*", dar și „*concentrarea în spațiul public*" care permite a merge „mai departe decât confruntarea în doi" și a asocia drepturile („*a-și primi partea*") și angajamentele („*a lua parte*"). Normă de reciprocitate, regulă de justiție și înțelepciune practică („*convingere, respect, conflict și împăcare*") sunt ingredientele, după Ricœur, Sinelui narativ care permite a argumenta, prin/și în povestire, „*universalul în context* ", (*ibidem*, p. 199–236).

[2]Este un punct fundamental în centrul dezbaterilor și incertitudinilor actuale: neputința statelor democratice în fața practicilor considerate drept „injuste" de cei mai mulți (concedieri masive când se realizează profituri considerabile, de exemplu) constituie una din rațiunile „dezinstituționalizării", chiar relative, întâlnite în repetate rânduri în analizele politicilor familiale, sociale sau judiciare.

[3]Este motivul pentru care dezbaterile în jurul lucrării lui John Rawls, *Théorie de la justice*, Paris, Gallimard, 1992 (ed. 1, 1982), au fost atât de pasionate: a reduce justiția la echitate presupune că diferențele dintre cei mai bogați și cei mai săraci ar fi justificabile în termeni raționali (etic și nu numai economic), ceea ce nu este în mod vădit cazul în lumea actuală în care inegalitățile sunt abisale (raport de 1 la 74 între cele 10% dintre cei mai bogați și cele 10% dintre cei mai săraci) și au reînceput să crească începând cu anii '80.

aprobat de majoritate, dar el nu poate fi construit fără participarea majorităţii. Tocmai aici intervine chestiunea angajamentelor personale, şi am văzut în ce măsură ele au devenit problematice, evanescente, susceptibile de revizuiri şi distanţări în cursul perioadei recente (cf. *cap. 4*).

Pentru că celălalt nu se reduce la „cei mai apropiaţi", societarul nu înseamnă reducerea universului la relaţii private, familiale şi chiar de dragoste. Deschiderea spre altul înseamnă şi deschidere spre lumea de acum înainte echivalentă cu întreaga omenire. Această deschidere îmbracă pentru mulţi forma unui refuz: al rasismului, al mizeriei, al umilinţei, al oricărei forme de etnocentrism xenofob. „Noile angajamente" concrete, identificate, mediatizate au o relaţie evidentă cu identitatea narativă: ele permit a povesti despre luptele – sau cel puţin despre convingerile – împotriva rasismului, împotriva injustiţiei expulzărilor, concedierilor arbitrare, excluderilor (cf. *cap. 4*). Această deschidere este, de asemenea, legătură socială într-un sens nou: nu pur şi simplu apărare a comunităţii „sale" împotriva celorlalte, ci întâlnire a „altuia", apărare a demnităţii sale, mai cu seamă dacă el este negat în calitate de persoană, umilit, dispreţuit[1]. Retragerea în sine, în carapacea sa intimă, în comunitatea sa „culturală" nu este în mod autentic „personală", cel puţin în forma narativă şi scopul său etic: pentru a te pretinde ca subiect, trebuie să poţi să te recunoşti şi să te faci recunoscut ca fiinţă morală şi, din ce în ce mai mult, ca o fiinţă umană aparţinând simbolic omenirii întregi şi nu numai la ceea ce crezi a fi comunitatea „ta". Miza acestei configuraţii centrate pe identitatea narativă constă în a face să survină, chiar de o manieră minimă şi urmând numeroase căi, o „umanitate universală", printr-un angajament, de exemplu, umanitar[2].

Din această cauză *identitatea personală* nu se poate exprima fără nici un recurs la acest din urmă tip de limbaj pe care Benveniste îl numeşte *suprareferenţiar* şi care se sprijină pe cuvinte-valori, pe norme etice şi pe reguli de justiţie. A justifica munca pe care o prestezi, funcţia pe care o exerciţi, opţiunile pentru viaţa ta privată, *a fortiori* pentru voturile sau

[1]Când ucenicii lui Isus l-au întrebat: „Învăţătorule, cine este aproapele meu?", Isus a răspuns prin parabola „bunului samaritean", cf. Evanghelia după Luca, 10, 29–37. Este „un străin, un eretic" care a recunoscut în omul pe jumătate mort pe aproapele său.

[2]În chiar momentul în care scriu aceste rânduri, organizaţia „Medici fără frontiere" primeşte premiul Nobel pentru pace. Nu este denumirea „fără frontiere" unul dintre cele mai clare semne referitoare la limbaj ale unei orientări „societare"? Socialul „comunitar" se poate, într-adevăr, defini prin frontierele sale după cum o demonstrează antropologul Frédéric Barth într-un text tradus recent; Cf. „Introducere la *Ethnic Group and Boundaries: The Social Organization of Culture Difference*, în F. Barth, *Théories de l'identité*, PUF, p. 203–249.

afilierile tale voluntare, înseamnă a te referi la altceva decât la contexte constrângătoare („*nu aveam de ales*"), la întâmplări care scapă controlului („*a fost o întâmplare*"), la dominări suportate („*eram silit*"). Fără ca aceste referinţe să facă apel în mod necesar la „vorbe mari" (Justiţie, Democraţie, Solidaritate...) sau la „povestiri celebre" (creştini, comunişti, liberali...), ele sunt ancorate în convingeri care servesc drept repere în punerea în cuvinte a existenţei „societare". Or, trebuie să o constatăm, aceste referinţe şi convingeri sunt dificil de exprimat din partea celor care nu au învăţat limbajul subiectivităţii, limbajul inimii care se înrădăcinează în experienţa personală şi expresia sa subiectivă.

Iată de ce ipoteza ultimă a unei crize de resurse, legate de limbaj, dar şi cognitive, etice, reflexive şi narative, a *identităţii personale* trebuie să fie formulată în calitate de dimensiune importantă a crizei identităţilor. Punerea în discuţie, mai mult sau mai puţin radicală, a configuraţiei anterioare de forme identitare cu dominantă comunitară şi „pentru celălalt", în sfera privată (*cap. 2*), în sfera profesională (*cap. 3*), în identificările simbolice, etice şi politice (*cap. 4*), perturbă construcţia identităţilor personale (*cap. 5*). Dacă este adevărat că „punerea în limbaj-povestire a subiectivităţii este o cucerire recentă a oamenilor" şi că „nimeni nu ştie prea bine să-i înveţe pe tineri cum să-şi exprime subiectivitatea"[1], conjunctura ultimilor treizeci de ani nu a fost favorabilă elaborării colective şi solidare a unor noi repere şi a unor noi proiecte care să permită evitarea alternativei între retragerea comunitară şi individualismul economic cinic. Revenirea acţiunilor colective[2], cu dominantă societară, şi sporirea recentă a preocupărilor filozofice[3] sunt semne încurajatoare ale unei căutări de referinţe colective şi personale fără de care resursele identitare lipsesc. Suntem însă departe de a vedea întrunite condiţiile de acces al tuturor indivizilor la acest tip de identitate.

CONCLUZIE

Construcţia *identităţii personale* nu poate evita întâlnirea unor crize care nu rezultă, în primul rând, dintr-o lipsă de resurse economice, ci din structura însăşi a subiectivităţii umane din moment ce ea se eliberează de cadrele comunitare. Căci despre asta este vorba, din punct de vedere

[1]Citatele sunt luate din Fernandez-Zoïla, *op. cit.*, p. 196 şi 207.

[2]Mă gândesc la mişcarea socială din decembrie 1995, la mişcările şomerilor din decembrie 1997 şi la urmarea lor, la mobilizarea împotriva acordurilor prevăzute la Seattle în timpul primului congres al Organizaţiei Mondiale a Comerţului, în decembrie 1999.

[3]Mişcarea, începută la sfârşitul anilor '80, de înmulţire a bistrourilor filozofice nu pare să nu fi fost decât un foc de paie.

sociologic, în criza identităților, oricare ar fi dimensiunea vizată. Mereu incertă, adesea dramatică, dar și virtual emancipatoare, marea trecere de la dominația legăturilor *comunitare* – care constrâng, determină, izolează subiectivitățile individuale „luate" în identificări colective și raporturi de dominație redutabile (a bărbaților asupra femeilor, a bătrânilor asupra tinerilor, a conducătorilor atotputernici asupra executanților subordonați etc.) și care constituie adesea „identități" iluzorii, ambigue, când nu ucigașe[1] – la relații *societare* care individualizează, separă, selecționează, uneori exploatează, adesea îngrijorează, dar fac posibilă o subiectivitate autonomă pe care unii o numesc libertate. Construcția identificărilor personale, subiective, plurale nu înseamnă absența sau abolirea oricărui colectiv, ci construcția unui alt tip de colectiv, diferit de cel precedent, mai „societar", adică deopotrivă liber ales și de bună voie regularizat.

Or, această construcție se face dificil, iar identitățile personale își învinge cu greu crizele, își gestionează anevoie parcursurile, își spun sensul depunând mari eforturi. Două secole după revoluția industrială și după Revoluția franceză, societățile moderne sunt mereu zguduite de crize identitare, nu numai economice și sociale. Ele se manifestă atât în toate domeniile vieții sociale, cât și în toate sferele existenței personale: familii și relații pasionale, serviciu și relații de muncă, politic și relații publice. Evident, „chestiunea socială nu este soluționată și ea trebuie să fie soluționată în primul rând"[2]. Este întru totul adevărat și este esențial să fie pusă în centrul politicilor publice (cf. *cap. 4*). Însă toate „mișcările sociale" care au încercat să o rezolve prin revoluție au eșuat, repetând formele comunitare devenite totalitare. Nu rămâne, prin urmare, decât acest proces, lent, întortocheat și adesea decepționant, care constă în inițierea unei politici sociale eficace, facilitând totodată construcția de subiecți care învață, dar acționând de asemenea în mod colectiv pentru a traduce aceste politici în emancipare personală.

Această eliberare nu poate fi redusă la îmbogățirea economică. Ea presupune, de asemenea, accesul la o formă de subiectivitate care se construiește cu greu, chiar și atunci când presiunea necesităților materiale devine mai puțin constrângătoare. Capitolul respectiv a încercat

---

[1]Este foarte semnificativ faptul că începând din anii '90, lucrări venite de pretutindeni s-au consacrat criticii acestor „identități" (colective) ca fiind „iluzii" (J.-F. Bayard), „ambiguități" (Balibar și Wallerstein), chiar „idei ucigașe" (Amine Maalouf), cf. referințele în bibliografia terminală.

[2]Este tema cărții lui Jacques Commaille, *Les nouveaux enjeux de la question sociale*, Paris, Hachette, 1997, care declină trei imperative: 1. A regenera structurile intermediare; 2. A construi Europa socială; 3. A relansa dezbaterea politică, cf. p. 138–144.

să explice principalele ei raţiuni, arătând totodată crizele inevitabile. Însă procesul societar este în plină desfăşurare: crizele personale de identitate sunt dovada cea mai evidentă, chiar dacă este crudă. Într-adevăr, nimic nu ar fi mai îngrijorător decât un subiect care nu ar traversa nici o criză. Printre autobiografiile publicate, un exemplu mi s-a părut absolut exemplar şi întru totul convingător. Este cel al unui fiu dintr-o familie din marea burghezie elveţiană care a trăit vreme îndelungată „absolut fără probleme, fără conflicte, fără crize", şi care s-a pomenit pe neaşteptate atins de o boală incurabilă. După o imensă muncă asupra sa, după povestirea vieţii sale, necesare pentru a descoperi sensul cancerului său, el a scris o carte plină de învăţăminte despre crizele necesare emergenţei identităţii personale. Este cazul lui Fritz Zorn[1]. Mărturisirea sa o arată, mai bine decât toate materialele adunate de sociologi. Criza este cea care îl revelează pe subiect lui însuşi, îl obligă să reflecte, să se schimbe, să lupte pentru a „se descurca" şi să se inventeze pe el însuşi, împreună cu alţii. Identitatea personală nu se construieşte altfel.

[1]Personal, consider lucrarea lui Fritz Zorn, *Mars*, Paris, Gallimard, 1977, drept cea mai emoţionantă mărturie asupra *identităţii personale* şi cea mai frumoasă demonstraţie a autonomiei chestiunilor identitare, cele ale subiectivităţii, în raport cu chestiunile economice (cele ale „capitalurilor" de orice soi). Iată un bărbat provenit din una dintre cele mai bune familii burgheze din Constance, fiu de bancher, şi care exprimă criza existenţială cea mai intensă, suferinţele şi nenorocirile cele mai dureroase. Trei laitmotive în această confesiune bulversantă: *lipsă de conflict* („cochilie protectoare a intimităţii familiale", p. 119), *perfecţiune* (constând, în fapt, în „a nu face nimic" sau numai în „maniere alese"), *normalitate* („într-o măsură aproape respingătoare", p. 100). Un şir de consecinţe: *depresie* („singurătate şi disperare", p. 101; „degradarea mine-lui", p. 106), *satisfacţie deplină* („aveam tot ce doream", p. 139; „mă simţeam întotdeauna bine", p. 144), *abandon şi singurătate* („să aştepţi şi să speri mereu", p. 126; „nu am iubit niciodată pe nimeni", p. 151) şi, pentru a sfârşi, *cancer* („acum moartea e aici", p. 150; „cancerul sufletului reluat de la tradiţia familială", p. 157; „sunt în infern", p. 238). Abia acum el începe să existe hotărând „să-şi scrie viaţa". La capătul *naraţiunii*, dorită, asumată, dobândită în ciuda tuturor piedicilor, autorul devine „revoluţionar" (p. 250): „împotriva lui Dumnezeu, Diavolul este singura noastră salvare" (p. 258); „port un război total" (p. 259) (cf. extrasele şi comentariile semnate de Michèle Leclerc-Olive în *Le dire et l'événement biographique*, Lille, Presses Universitaires du Septentrion, 1997, p. 28–30).

CONCLUZIE GENERALĂ[1]

Criza identităților este un mod de a exprima un ansamblu de procese în interacțiune în momentul lor istoric. Procesul cel mai general este cel care determină societățile zise „moderne" să distrugă în mod constant vechile forme sociale „comunitare" pentru a le înlocui cu forme sociale noi pe care le-am numit, după Marx și Weber, „societare". Procesul care se întemeiază, după cum anticipase Marx, pe o nouă configurație a forțelor productive produce, pentru prima oară în Istorie, după cum constatase pertinent Norbert Elias, preeminența potențială a identității unui „Eu" asupra celei a unor „Noi". Procesul se desfășoară prin „crize" care sunt deopotrivă personale, cele ale lui „Eu" vizat și crize colective (economice, sociale și simbolice) ale unor „Noi" destructurate sau chiar distruse.

Am încercat să „urmăresc" aceste crize în cele trei domenii ale societății franceze studiate cel mai mult de sociologi, timp de treizeci de ani (1968–1998): familia, munca și câmpul politic și religios. Abordând schimbările educative intervenite în cursul acestei perioade și mai cu seamă redefinirea oficială a elevilor ca *subiecți care învață* și care va trebui *să fie așa de acum înainte de-a lungul întregii lor vieți*, am raportat această nouă orientare educativă la crizele identității personale care pun în discuție toate sferele existenței: relații amoroase, raporturi față de muncă, credințe politico-religioase. Au fost alese anume aceste domenii și această ordine de expunere, fiindcă ele mi se păreau pertinente pentru a înțelege crizele de identități, observabile empiric și trăite dramatic. Rămânând cât mai aproape de problemele vieții cotidiene a celor mulți, această prezentare a încercat să înțeleagă întrebările pe care le pun indivizii atunci când se confruntă cu bulversările relațiilor dintre sexe, dintre clase și generații, dar și când ei au de-a face cu schimbarea instituțiilor, a regulilor lor, a funcționării și a agenților lor.

Toate crizele întâlnite în această carte au un punct comun: punerea în discuție a formelor comunitare ale legăturii sociale, mai precis a unei configurații vechi a formelor identitare[2], cea care se întemeia pe supremația identificărilor „culturale" și „statutare", pe identificările „reflexive" și „narative". Vechea configurație a intrat în criză: ea nu mai este suficientă pentru a se defini pe sine, pentrtu a-i defini pe alții, pentru a se repera, a înțelege lumea și mai ales a se proiecta în viitor. Ele

---

[1]Am orientat intenționat această concluzie în direcția preocupărilor laboratorului Printemps (URA 8085 a CNRS), rămânând singurul responsabil al interpretărilor făcute în această concluzie.

[2]Abordarea celor patru moduri de identificare pe care le numesc forme identitare s-a intemeiat, în *capitolul 1*, pe o încercare istorică de combinare a procesului de civilizare (Elias), a procesului de raționalizare (Weber) și a luptei de clasă (Marx și Engels).

reprezintă de asemenea reacţiile la aceste noi exigenţe societare: a-ţi construi identitatea personală, a fi tu însuţi, a te realiza, a fi competent şi performant etc. Efectele destabilizatoare ale punerii în discuţie şi ale exigenţelor asupra subiectivităţilor au fost inventariate în viaţa privată, profesională sau în spaţiul public. Ele nu pot fi disociate de transformările raporturilor sociale şi ale formelor relaţiilor interpersonale, de modalităţile relaţiei cu altul. Fie că este vorba despre relaţiile bărbaţi–femei (dar şi părinţi–copii), despre formele vieţii conjugale şi familiale, despre relaţiile patroni–salariaţi (dar şi incluşi–excluşi), despre formele de serviciu şi de muncă, despre relaţiile indivizi–instituţii şi despre formele vieţii publice, ultimii treizeci de ani au fost marcaţi, în Franţa ca şi pretutindeni, de transformări majore care sunt departe de a-şi fi epuizat toate efectele lor.

Diminuarea căsătoriilor, creşterea divorţurilor şi diversificarea formelor de viaţă privată au fost corelate cu procesul de emancipare a femeilor, cu incertitudinea crescândă a rolurilor sexuate şi cu răspândirea continuă a ceea ce sociologii au numit „individualismul familial". Explozia şomajului, transformarea formelor de muncă şi de relaţii profesionale au fost asociate cu mişcările de capital, cu distrugerea creatoare a formelor de activităţi economice şi cu ceea ce numim procesul de mondializare. Prăbuşirea practicii religioase, perturbările raporturilor faţă de politic şi faţă de instituţii au fost legate de procesul de secularizare şi de mutaţiile lumii simbolice, mai cu seamă sub influenţa mass-media. În cele din urmă, „identităţile colective" moştenite de la perioada precedentă sunt destabilizate, destructurate, uneori distruse. Individualismul pare să triumfe pretutindeni.

Şi totuşi, toate formele de individualism (ale vieţii private, ale serviciului, ale credinţelor...) nu înseamnă un nu ştiu ce triumf al „individului" asupra „colectivului". Mai puţin ca oricând, opoziţia individ/colectiv nu ne permite să înţelegem procesele în evoluţie şi crizele pe care acestea le suscită. Individul nu înlocuieşte colectivul. Nu numai pentru că, astăzi ca şi ieri, „nu există identitate a lui Eu fără identitate a lui Noi" (Elias), ci şi pentru că ceea ce rămâne de văzut, o formă socială este înlocuită de o alta, o socializare cu dominantă „comunitară" trece la o socializare cu dominantă „societară" (Weber), şi, în sfârşit, pentru că mişcarea forţelor productive pune din nou în cauză raporturile sociale şi formele istorice ale individualităţii (Marx). Ceea ce exacerbează dezbaterile şi pasiunile în jurul naturii proceselor în evoluţie sunt poate incertitudinile, neînţelegerile, crispările în jurul noţiunii de „societar", adesea înlocuită cu „modern" în limbajul curent (dacă nu cu „liberal" sau „capitalist"). Evident, „societarul" emerge din noile forţe produc-

tive, din extinderea relațiilor comerciale, din expansiunea mondială a „pieților". Însă el înseamnă și răsturnarea formelor legăturii sociale, ale relațiilor personale, ale semnificațiilor simbolice. De asemenea, el este purtător de posibilă emancipare a autorității, de dezvoltare participativă și de noi regularizări sociale. De exemplu, neputința politicului față de logicile pieței nu este regimul normal al socialului de tip „societar". Este una din perversiunile sale, proprii Crizei care s-a răspândit pretutindeni o dată cu deschiderea frontierelor, cu mondializarea capitalului și a pieților financiare, cu dereglarea activităților economice, cu exploatarea sporită a noilor forțe de muncă. Una din importantele mize actuale este într-adevăr cea a regularizării, care nu mai poate fi doar cea a statelor, ci trebuie să fie de asemenea cea a unor ansambluri mai largi (Europa și unitățile de același tip) și, dincolo de ea, a Lumii care trebuie să implice toți actorii, în toate domeniile vieții sociale.

Individualizarea înseamnă, în mod potențial, preeminența crescândă a lui Eu asupra lui Noi, participarea activă a cetățenilor la ceea ce îi privește, luarea în calcul a *identităților personale* în deciziile colective. Putem considera că suntem încă foarte departe de aceasta. Însă acesta este un proces lent, complex și incert, care privește fiecare nouă generație în desfășurarea individuală și colectivă a socializării sale care este de asemenea o individualizare. Am hotărât să abordez noțiunea de *identitate personală* pornind de la maniera în care ea emerge, cu greu, din cei treizeci de ani de crize în societatea franceză. Am definit-o ca pe cea a unui subiect care învață toată viața sa și acționează împreună cu ceilalți pentru a marca cele două caracteristici ale sale. Prima este aceea de a fi o subiectivitate în devenire permanentă. Aspirația spre subiectivitate nu înseamnă triumful egoismului hedonist. Subiectivitatea se construiește și se dezvoltă în relațiile cu Altul. A fi subiect înseamnă a fi capabil să construiești, de-a lungul întregii tale vieți, relații de recunoaștere reciprocă. A fi subiect înseamnă mai întâi să refuzi, pentru sine și pentru alții, raporturile de dominație, de constrângere, de autoritate impusă în mod arbitrar, de dispreț și de subordonare personală. Femeile sunt cele care au făcut, vreme de treizeci de ani, cele mai adânci breșe în raporturile de dominație, caracteristice formelor comunitare, celé care se întemeiază, de mult, pe dominația masculină. Pentru a se elibera de ea și a putea înfiripa cu bărbații raporturi de dragoste și de cooperare care să fie deopotrivă reciproce și depline, femeile au început lupte care sunt departe de a fi câștigate, provocând progrese semnificative în materie de subiectivitate și, în mod virtual, de democrație.

A fi subiect înseamnă de asemenea a putea fi actor al vieții sale familiale, profesionale și politice. Înseamnă a putea adera de bunăvoie

la acţiunile colective în stare să amelioreze propria soartă şi cea a celor mai săraci. Acţiunile „societare" nu sunt exclusiv defensive: ele leagă interese şi valori, eficacitate şi sociabilitate, exigenţe de rezultate cu experienţe de solidaritate. Subiecţii care învaţă sunt şi actori sociali care devin astfel prin angajamentele lor în formele de acţiune pe care doresc să le modifice, să le discute, să le controleze. Ei se înzestrează astfel, graţie experienţei lor, cu capacităţi subiective, cu reflexivitate şi cu repere, cu convingeri şi cu argumente. Aceste capacităţi nu se obţin de unul singur, ci graţie unor *Ceilalţi semnificativi* care joacă un rol esenţial în construcţia unei intimităţi personale prin intermediul relaţiilor amoroase implicând dezvoltarea expresiei subiective.

Această dobândire a subiectivităţii, a raportului de sine cu sine însuşi, trebuie să fie de asemenea mediatizată, în spaţiul public, prin nişte *Ceilalţi generalizaţi* care permit accesul la cetăţenie. Chestiunea medierilor a devenit deopotrivă centrală şi critică, în toate domeniile vieţii sociale din ce în ce mai „societare", adică depinzând de configuraţiile de actori care interacţionează în aceste câmpuri. Acestea sunt parţial structurate de instituţii, de reguli şi de relaţii de putere. Instituţiile nu constituie doar constrângeri care se impun indivizilor, ci resurse pe care ei trebuie să înveţe a le mobiliza în mod eficace.

„Noile" mişcări sociale şi angajamente solidare îi vizează adesea pe cei mai ameninţaţi de mutaţiile în evoluţie, pe cei al căror acces la instituţii şi la resursele lor este în cea mai mare măsură decisiv: mişcarea şomerilor construind o revendicare colectivă (mărirea veniturilor minime sociale şi participarea la ANPE*) pornind de la o adevărată revoltă[1], mişcarea celor „fără acte de identitate" revendicând dreptul la recunoaştere juridică, mobilizarea asociaţiei „Drept la locuinţă" pentru a face să fie aplicată legea privind recursurile, dar şi, pe plan local – cu alţi actori colectivi pentru a-i ajuta pe cei mai săraci să devină subiecţi[2] –, emergenţa noilor forme de mediere în cartierele periculoase[3], a noilor exigenţe etice pentru militanţii sindicali şi a capacităţilor subiective pentru noii mediatori[4] etc. Toate aceste forme de acţiune colectivă demonstrează

*Agenţia Naţională pentru angajare în câmpul muncii (*n.tr.*).

[1]Cf. Didier Demazière şi Marie-Térésa, Pignoni, *Chômeurs: du silence à la révolte*, Paris, Hachette, 1999.

[2]Cf. Bénédicte Havard-Duclos şi Sandrine Nicourd, *Les formes de l'engagement solidaire: le cas de trois associations dans une commune de banlieue*, raport Printemps, 1999.

[3]Cf. Catherine Delcroix *et al.*, *Médiatrices dans les quartiers: le lien*, Paris, La Documentation française, 1997.

[4]Cf. toate articolele adunate în partea a doua a numărului *Utinam*, 1999-1/2.

profunzimea crizei și sporirea inițiativelor în încercarea de a se descurca.

După cum am văzut în cuprinsul cărții respective, individualizarea este un proces funciarmente ambivalent. În calitate de „deregularizare", de dezangajare parțială a instituțiilor statului-providență, ea constituie o amenințare de excludere și de izolare pentru victimele mișcărilor capitalului și ale noilor forme de „precarizare". În calitate de produs al distrugerii legăturilor comunitare prin șomaj, mobilitatea forțată și concurența generalizată, ea stă la originea dramelor colective și a crizelor personale. Însă ea este și o șansă de emancipare, un mijloc de a scăpa de legăturile dominației masculine, de ascendentul supunerii față de ordinea genealogică și de aservirea la tradițiile impuse. Trecerea de la un aspect la altul al individualizării este adesea o aventură lungă și dificilă care, după cum o demonstrează de mult[1] mărturiile imigraților, se poate extinde asupra mai multor generații și implică întotdeauna dinamici identitare delicate. Trecerea de la comunitar la societar generează, într-adevăr, o modificare a structurii înseși a identității personale, emergența formelor noi de subiectivitate. Ea implică, în fapt, o reorganizare a formelor identitare în jurul „identităților pentru sine" și nu a „identităților pentru celălalt". Ea implică convertiri identitare făcându-i pe indivizi să treacă de la membri aserviți (dar și mai mult sau mai puțin protejați) la subiecți-actori, în schimb mult mai expuși și incerți. Este motivul pentru care ea nu se poate produce fără crize, acestea din urmă îmbrăcând forma crizelor existențiale și subiective.

Chestiunea subiectivității este, mai întâi, o chestiune de limbaj. A trece de la atribuiri la identități „comunitare", reducând fiecare subiect doar la condiția de membru interschimbabil al colectivității sale etnice, sau de închis în rolurile sale și prizonieri ambii ai definițiilor în mod exlusiv „statutare" prin intermediul categoriilor predefinite, la identificări subiectiv apropriate, punând în joc reflexivitatea, cere o recunoaștere și o valorificare a tuturor nivelurilor de limbaj. Subiectul care învață trebuie să se construiască și să își aproprieze propriul limbaj, limbajul identității sale. Acesta devine astfel un proces vital pe care instituțiile trebuie să fie capabile să-l recunoască. A învăța să te exprimi devine o miză esențială a relațiilor societare atât în sfera privată, cât și în cea profesională sau publică. Subiectul nu mai trebuie deci, doar/sau mai întâi, să învețe o

[1]Cf. William Thomas și Florian Znaniecki, *Le paysan polonais en Europe et aux États-Unis. Récit d'un immigrant*, Paris, Nathan, 1998 (ed. 1, 1919). Nu este întâmplător că, la originea tradițiilor sociologice din Chicago, găsim atâtea analize ale traiectoriilor de imigrare; cf. prezentarea lui Pierre Tripier. Analiza acestor traiectorii și a povestirilor pe care ele le suscită a constituit un material important al tuturor analizelor empirice ale proceselor identitare.

limbă, cu ajutorul formatorilor săi, ci să-şi aproprieze limbaje şi să acceadă la propria expresie.

Eul reflexiv se construieşte într-un proces de apropriere a unui limbaj pentru sine. Limbaj al intimităţii, al relaţiilor afective, dar şi limbaj al reflecţiei, al aproprierii personale a marilor opere ale patrimoniului cultural al umanităţii. Individualizarea este, mai întâi, această formare personală a comunicării intime cu creatorii, prin lectură, muzică, teatru, cinematograf, frecventarea muzeelor etc. Însă individualizarea înseamnă şi formarea expresiei de sine, în viaţa privată, pasională şi relaţiile sale intime permiţând revelaţia de sine. Însă aceasta înseamnă şi participarea la relaţii profesionale, în cadrul instituţiilor de formare şi de muncă. Şi în sfârşit, aceasta înseamnă să-ţi făureşti convingeri, să le poţi modifica argumentând astfel motivele de a alege cutare sau cutare reprezentant. Periplul prin toate disciplinele tratând despre subiectivitate prin analiza limbajului, manifestărilor inconştientului până la însemnele enunţării trecând prin procedeele de argumentare a persuasiunii şi a formelor narative ca mijloace de exprimare a unui proiect subiectiv, mi se pare din ce în ce mai necesar sociologilor dacă ei vor să ia în calcul subiectivitatea şi să depăşească reducerea indivizilor la originile lor comunitare şi la apartenenţele lor statutare. Limbajul identităţii personale nu se poate analiza fără multiplele resurse ale ştiinţelor limbajului şi ale aproprierilor sale subiective.

Identitatea personală nu se poate reduce la reflexivitate, întrucât subiectul care învaţă întreaga viaţă a devenit o istorie. Eul narativ reprezintă istoria pe care fiecare este determinat să şi-o povestească lui însuşi, uneori, să o povestească altora. Iată de ce dimensiunea biografică a devenit o componentă esenţială a identităţii personale. A povesti viaţa înseamnă a găsi o intrigă susceptibilă de a ghida selectarea episoadelor şi înlănţuirea lor, a personajelor şi a influenţei lor. Aceasta semnifică a construi o intrigă articulând nivelurile menţionate şi permiţând a „da un sens" vieţii sale, totodată o direcţie şi un sens înţelese de semen. Această biografie este străbătută de crize, deoarece nu este niciodată cucerită, mereu în căutare de ea însăşi, mereu expusă schimbărilor şi reconsiderărilor.

Analiza convorbirilor biografice[1], instrument de reconstrucţie a identităţilor narative, permite a confrunta, într-o perspectivă longitudinală, aceste materiale[2] cu altele decât luarea în calcul a

[1]Cf. Didier Demazière şi Claude Dubar, *Analyser les entretiens biographiques. L'exemple des récits d'insertion*, Paris, Nathan, 1997. Cf. de asemenea simpozionul revistei *Sociologie du travail*, 1999–4, conţinând o dezbatere asupra metodei.

[2]Cf. dosarul special al revistei *Utinam*, 1999–4, coordonat de Sylvie Vilter şi consacrat Actes de la journée Printemps: „Chestionare şi convorbiri faţă cu biografiile".

singularității ireductibile a existențelor personale. Întrepătrunderea punctelor de vedere disciplinare este aici completă. Frontierele dintre o sociologie a traiectoriilor, luând în calcul subiectivitatea și o psihologie clinică, înscriind parcursurile singulare în contextele lor sociale, se amestecă, precum cele care păreau să separe abordarea lingvistică a indiciilor subiectului în discursul unei sociologii a limbajelor – sau sociolingvistică – a identității[1]. Nu putem, într-adevăr, separa complet interpretarea formelor identitare socialmente identificabile de analiza comprehensivă și clinică a proceselor de exprimare a subiectivității singulare. Povestirile de viață nu sunt numai materiale pentru cercetător, ele sunt, de asemenea, producții de subiecte care se construiesc exprimându-se. Ca urmare, intervin metisaje pentru a permite a spera într-o interdisciplinaritate în mod evident necesară.

O ultimă dimensiune a identității personale, reflexive și narative, a apărut din analizele acestei cărți: este dimensiunea etică. Sfera simbolică, abandonată de religiosul instituit și de credințele politice stabilite s-a recompus parțial în jurul unui „scop etic" (Ricœur) a cărui analiză empirică rămâne deocamdată embrionară. Este vorba mai întâi despre un soi de etică de proximitate și despre exigențele sale de justiție concretă. Medierea Dreptului a devenit, în această privință, o exigență etică, uneori inoportună, dar necesară instaurării „unor instituții juste": rolul crescând al judecătorilor, în Franța și pretutindeni în lume, este o mărturie concretă. Însă această mediere rămâne insuficientă, căci nu este de ajuns să poți „crede" în justiție, mai trebuie să poți să te recunoști și să fii recunoscut ca just, adică solidar în mod concret cu cei care suferă. Acest „scop etic" este cealaltă față a acestei identități narative care trebuie să fie capabilă să povestească accesul la „viața bună cu și pentru celălalt". Intervenția regularizărilor de ordin etic, reguli deontologice[2] și indicii de încredere mai mult sau mai puțin reperabile și codificate, constituie deopotrivă o tendință incontestabilă și un domeniu științific încă puțin exploatat și necesitând deci, pentru a fi lămurită în mod empiric, cercetări noi.

Toate aceste chestiuni: individualizarea, medierea, subiectivitatea, limbajul, biograficul, eticul au devenit, în cursul ultimilor ani, obiecte de cercetare pentru sociologi, dar și pentru toți cercetătorii în științe umane și sociale. Pentru a le aborda și a le lămuri, prin lucrări de teren vizând

---

[1]Cf. Gabrielle Varro, „Sociolingvistică sau sociologie a limbajului?", mereu aceeași veche dezbatere, *Langue et société*, 88, iunie 1999, p. 91–100.

[2]Cf. „Primul bilanț al Atelierului Etică profesională în *La Lettre du printemps*, nr. 8, octombrie 2000.

domenii foarte variate (şcoală, politică publică, cartiere confruntate cu situaţii grave, inserţie profesională, organizarea muncii, dispozitive de gestiune, şomaj, mişcări sociale...), sociologii nu se mai pot mulţumi cu resursele „sociologiei clasice". Alte tradiţii teoretice şi metodologice sunt deci în mod firesc solicitate pentru a studia exprimări individuale şi interacţiuni concrete, temporalităţi multiple şi interdependente, povestiri personale şi grupuri în mutaţie. Interacţionismul simbolic, etnometodologia, analiza structurală a povestirii, analiza conversaţiei, lexicografia şi observaţia etnografică furnizează resurse preţioase. Deşi încă limitată, interdisciplinaritatea se dezvoltă. Acestea sunt condiţii favorabile pentru a aborda chestiunile de identitate de o manieră reînnoită.

Propunând un ansamblu conceptual care sper că este în acelaşi timp mai coerent şi mai operatoriu, am încercat în această carte să apropii domenii ale sociologiei (familie, muncă, politică, religie, educaţie...) care sunt prea des ignorate, dar şi să deschid mai mult argumentul sociologic spre problematicile disciplinelor respective apropiate, uneori mai bine înarmate decât ea pentru a aborda mizele şi procesele subiectivităţii (psihanaliză, lingvistică, antropologie, istorie...). Propunând distincţia şi articularea dimensiunilor biografice şi relaţionale, obiective („pentru celălalt") şi subiective („pentru sine"), a proceselor identitare, am încercat să ţin cont de experienţele lucrărilor recente asupra familiei (F. de Singly, I. Thery, J-C. Kaufmann etc.), muncii şi serviciului (R. Sainsaulieu, D. Kergoat, D. Demazière etc.), dar şi asupra fenomenului religios (J.-M. Donégani, D. Hervieu-Léger, Y. Lambert etc.), politic (L. Karpik, P. Perrineau, M. Gauchet etc.), şcolar (F. Dubet, B. Charlot, J.-P.Terrail etc.), de imigraţie (G. Noiriel, A.Sayad, M. Tribalat etc.) şi de limbaj (P. Ricœur, A. Fernandez-Zoïla, P. Wald etc.). Evoluţiile puse în evidenţă în aceste lucrări au fost legate de un proces global, semnificativ şi incert, complex şi multidimensional care valorifică dimensiunile personale (reflexive şi narative) în detrimentul dimensiunilor colective (culturale şi statutare) ale identificării. În perspectiva deschisă de Weber, Elias şi Marx, acest proces a fost interpretat ca o trecere de la preeminenţa formelor „comunitare" la cea a formelor „societare", o transformare de configuraţii Eu–Noi în care domină Noi atotputernici, la altele în care Eurile revendică un loc major, în sfârşit, o evoluţie a formelor de producţie şi de schimburi, locale şi centralizate, la altele, mondializate şi reticulare[1]. Acest proces nu se face de manieră lineară şi lină, ci prin intermediul crizelor neprevăzute şi multidimensionale. Se pare că astăzi societatea franceză emerge penibil din una din aceste crize.

[1]Cf. cele trei tomuri ale lui Manuel Castells, *La société en réseau. Le pouvoir de l'identité* şi *Fin de millénaire,* Paris, Fayard, 1998 şi 1999.

Pentru a termina, aș vrea să spun în ce măsură chestiunile de vocabular pot constitui obstacole foarte dificile de depășit pentru cine vrea să propună o abordare comprehensivă a dinamicilor identitare. După cum cititorul va avea în minte, înainte de orice, limbajul *identităților colective* (etnia, cultura, moștenirea, națiunea, clasa etc.) sau cel al *identității personale* (sinele, sinele însuși, intimul, subiectivul etc.), punctul său de vedere inițial va fi foarte diferit. În consecință, încercarea de a „face să funcționeze" un sistem de concepte legând sistematic aceste două mari puncte de vedere, aplicându-le totodată la domenii diferite ale socialului (familie, serviciu, religie și politică) și la sfere corespondente ale existenței personale (iubire, muncă, credințe și angajamente), nu a fost lipsită de capcane, de ambiguități și de incertitudini. Într-adevăr, dacă forma socială dominantă devine mai „societară", aceasta înseamnă, potențial, că toate domeniile obiectivate ale socialului devin sfere de experiențe subiective pe care subiectul personal trebuie să încerce a le articula pentru a menține, fără a reuși vreodată nici în mod complet, nici în mod durabil, o anumită *unitate* sincronică, reflexivă de sine însuși și o anumită *continuitate* diacronică, narativă de sine. Unitatea și continuitatea nu sunt niciodată dobândite, dar ele constituie niște soiuri de spații-timpuri virtuale, forme simbolice mai mult sau mai puțin reperabile. În acest sens, identitatea personală este de asemenea, după cum constata Lévi-Strauss, un „focar virtual" care nu există (ca „obiect" realizat), dar în care credem și pe care simțim nevoia de a-l spune (ca „subiect") pentru a trăi și a acționa împreună cu alții.

Referinţe bibliografice[1]

Abou Sélim, *L'identité culturelle*. Anthropos, 1984.

Alberoni Francesco, *Le choc amoureux. Recherches sur l'état naissant de l'amour*, Ramsay, 1981 (ed. 1,1979)

Althusser Louis *et al.*, *Lire le Capital*, Maspero, 1965.

Archier şi Syryex, *L'entreprise de troisième type*, Éd. d'Organisation, 1983.

Arendt Hannah, *Condition de l'homme moderne*, Gallimard, 1973 (ed. 1, 1962).

Ariès Philippe şi Duby Georges (dir.), *Histoire de la vie privée*, 4 vol., Seuil, 1985.

Astier Isabelle, Du récit privé au récit civil: la construction d'une nouvelle dignité?, *Lien social et politique* – RIAC, 34, octobre 1995, p.121–130.

Aubrey Bob, *Le travail après la crise. Ce que chacun doit savoir pour gagner sa vie au XXI^e siècle*, InterÉditions, 1994.

Augé Marc, *Pour une anthropologie des mondes contemporains*, Flammarion, 1994.

Badinter Élisabeth, *L'un est l'autre*, Seuil, „Points", 1986.

Badinter Élisabeth, *XY. De l'identité masculine*, Odile Jacob, 1991.

Badinter Élisabeth, La crise de l'identité masculine, *în* J.-C. Ruano-Borbalan (ed.), *L'identité, l'individu, le groupe, la société*, Sciences humaines, 1998, p.89–94.

Barbier Jean-Marie (ed.), *Savoirs théoriques et savoirs d'action*, PUF, 1996.

Barth Frédéric, *Introduction à Ethnic Group and Boundaries: The Social Organization of Culture Difference*, în *Théories de l'ethnicité*, PUF, 1995, p.203–249.

Barthes Roland, Introduction à l'analyse structurale de récit, în *L'analyse structurale des récits*, Seuil, „Points", 1981.

Barthes Roland, *Fragments d'un discours amoureux*, Seuil, 1986.

Bateson Gregory, *Vers une écologie de l'esprit*, trad., Seuil, 2 vol., 1977 (ed. 1, 1965).

[1]Au fost reluate doar lucrările utilizate şi citate la subsol. În cazul în care nu este indicat, locul editării este Paris.

Baudelot Christian, Réussir sa vie, în *Les élèves de LEP, une population diversifiée*, Université de Nantes, reprodus cu mașina ronéo, 1987.

Baudelot Christian și Establet Roger, *Alley les filles*!, Seuil, 1989.

Bautier Élisabeth și Rochex Jean-Yves, Apprendre: des malentendus qui font la différence, J.-P. Terrail (ed.), *La scolarisation de la France*, La Dispute, 1997, p.105–122.

Bayart Jean-François, *L'illusion identitaire*, Fayard, 1996.

Beauvoir Simone de, *Le deuxième sexe*, Gallimard, 1949.

Benveniste Émile, *Problèmes de linguistique générale*, Gallimard, 1966.

Berger Peter și Luckmann Thomas, *La construction sociale de la réalité*, A. Colin, 1996 (ed. 1, 1966).

Besnard Philippe, *L'anomie, histoire d'une notion*, PUF, „Sociologies", 1984.

Besnard Philippe *et al.* (ed.), *Division du travail et lien social, la thèse de Durkheim un siècle après*, PUF, 1993.

Bertaux Daniel, *Les récits de vie*, Nathan, „128", 1998.

Bertaux Daniel și Delcroix Catherine, La fragilisation du rapport père / enfant. Une enquête auprès des pères divorcés, în *Recherches et prévisions*, 21, septembre 1990, p.65–74.

Bertho Catherine, L'invention de la Bretagne. Genèse sociale d'un stéréotype, *Actes de la recherche en sciences sociales*, novembre 1980, p.45–62.

Binswanger Ludwig, *Introduction à l'analyse existentielle*, Éd. de Minuit, 1971 (ed.1, 1952).

Blöss Thierry, *Les liens de famille. Sociologie des rapports entre générations*, PUF, 1997.

Bonnet Serge, *L'homme de fer*, 4 vol., Éd. de CNRS, 1982–1986.

Boudon Raymond, *L'idéologie ou l'origine des idées reçues*, Fayard, 1986.

Bouffartigue Paul, Le brouillage des classes, *în* J.-P. Durand et F.-X. Merrien, *Sortie de siècle. La France en mutation*, Vigot, 1991, p.96–130.

Bourdieu Pierre, *Le sens pratique*, Éd. de Minuit, 1980.

Bourdieu Pierre, L'illusion biographique, *Actes de la recherche en sciences sociales*, 62–63, 1986, p.53–76.

Bourdieu Pierre, *La domination masculine*, Seuil, 1998.

Bourdieu Pierre (ed.), *La misère du monde*, Seuil, 1996.

Bourdet Yvon. *Qu'est-ce qui fait courir les militants*?, Stock, 1977.

Boutet Josiane. Quand le travail rationalise le langage, *în* J.Kergoat *et al.*, *Le monde du travail*, La Découverte, 1998, p.153–164.

Boutinet Jean-Marie, *L'immaturité de la vie adulte*, PUF, 1998.

Boutinet Jean-Marie, Vie adulte en formation permanente: de la notion au concept, *în* P. Carré și P. Caspar, *Traité des sciences et techniques de la formation*, Dunod, 1999, p.169–188.

Bozon Michel şi Héran François, La découverte du conjoint, *Population*, 6, 1987, p.403–487; nr.1, 1988, p.5–34.

Bozon Michel, Sociologie du rituel du mariage, în *Population*, 2, 1992, p.409–434.

Braudel Fernand, *L'identité de la France*, Arthaud-Flammarion, 2 vol., 1985, 1986.

Bromberger Christian *et al., Le match de football. Ethnographie d'une passion partisane à Marseille, Naples et Turin*, Éd. de la MSH, 1995.

Brown Peter, L'Antiquité tardive, *în* P. Ariès şi G. Duby, *Histoire de la vie privée de l'Empire romain à l'an mil*, Seuil, 1985, p.224–299.

Cain Jacques, *Le double jeu. Essai psychanalytique sur l'identité*, Payot, 1977.

Camilieri C., Kasterszein J., Lipianski E.M., Malewska-Peyre H., Taboada-Leonetti I., Vasquez A., *Stratégies identitaires*, PUF, 1990.

Cannac Yvon et la GEGOS, *La bataille de la compétence*, Éd. d'Organisation, 1984.

Carpentier-Bogaert C., Demazière D., Maerten Y., Nuytens W., Roquet P., *Le peuple des tribunes. Les supporters de football dans le Nord – Pas-de-Calais*, Musée d'ethnographie régionale de Béthune, 1998.

Carré Philippe şi Caspar Pierre (ed.), *Traité des sciences et techniques de la formation*, Dunod, 1999.

Cassirer E., *La philosophie des formes symboliques*. 1. *Le langage*, Éd. de Minuit, 1972 (ed.1, 1923).

Castel Robert, *Les métamorphoses de la question sociale*, Fayard, 1995.

Castel Robert, Centralité du travail et cohésiori sociale, *în* J. Kergoat *et al., Le monde du travail*, La Découverte, 1998, p.50–65.

Castells Manuel, *La société en réseaux*, trad., Fayard, 1998.

Castells Manuel, *Le pouvoir de l'identité, l'ère de l'information*, trad., Fayard, 1999 (ed. 1, 1997).

Castells Manuel, *Fin de millénaire*, trad., Fayard, 1999.

Castoriadis Constantin, *La montée de l'insignifiance*, Seuil, 1996.

Chabaud Corinne, Tâche attendue et obligations implicites, în *Les analyses du travail*, CEREQ, *Collection des études*, 54, mars 1990, p.174–182.

Chalvon-Demersay Sabine. Une société élective. Scenario pour un monde de relations choisies, în *Terrains*, 27, 1996.

Charlot Bernard, *Du rapport au savoir. Éléments pour une théorie*, Anthropos, 1997.

Chaudron Martine şi Singly François de (ed.), *Identité, lecture, écriture*, Bibliothèque du Centre G.-Pompidou, 1993.

Chenu A., Itinéraires professionnels d'ouvriers et d'employés (1968–1986), *în* C. Dubar şi C. Gadéa, *La promotion sociale en France*, Lille, PUS, 1999, p.199–212.

Chevallier Jacques (ed.), *L'identité politique*, PUF, 1994.

Cohen Daniel, Où va le travail humain?, *în* Coll., *France: les révolutions invisibles*, Calmann-Lévy, 1998, p.107–118.

Comaille Jacques, *Les nouveaux enjeux de la question sociale*, Hachette, 1997.

Coninck Frédéric de, *Travail intégré, société éclatée*, PUF, 1995.

Coninck Frédéric de, La métaphore de l'ouvert et du fermé chez Max Weber, în *Cahiers internationaux de sociologie*, CIV, 1998, p.139–165.

Costalat-Founeau Anne-Marie, *Identité sociale et dynamique représentationnelle*, PUR, 1997.

Craig Peter Erik, Identité : amour et solitude în P. Tap (ed.) *Identité individuelle et personnalisation*, Toulouse, Privat, 1986, 251–253.

Crozier Michel şi Friedberg Erhardt, *L'acteur et le système*, Seuil, 1977.

Daniellou François, Laville Antoine, Teiger Catherine, Fiction et réalité du travail ouvrier,în *Les Cahiers français*, 209, 1983, p.39–45.

Dardy Claudine, *Identités de papier*, L'Harmattan, 1996.

Dauphin Cécile, Les femmes seules, *în* G. Duby et M. Perrot (ed.), *Histoire des femmes en Occident*, vol.4, Plon, 1991, p.445–489.

Deauviau Jérôme, *Le divorce au féminin. Recompositions après rupture et perspective biographique, mémoire de maîtrise de sociologie*, Université de Versailles-Saint-Quentin-en-Yvelines (UVSQ), 1998.

De Bandt Jacques, Dejours Christophe, Dubar Claude, împreună cu Gadéa Charles, Teiger Catherine, *La France malade du travail*, Bayard, 1995.

Dechaux Jean-Hughes, *Le souvenir des morts. Essai sur le lien de filiation*, PUF, „Le Lien social", 1997.

Dejours Christophe, *Souffrance en France*, Seuil, 1998.

Delcroix Catherine *et al., Médiatrices dans les quartiers: le lien*, La Documentation française, 1996.

Delmas Philippe, *Le maître des horloges*, Odile Jacob, 1991.

Demailly Lise, *Le collège, crise, mythes et métiers*, Lille, PUL, 1991.

Demazière Didier, *Le chômage en crise? La négociation des identités de chômeurs de longue durée*, Lille, PUL, 1992.

Demazière Didier, *Le chômage de longue durée*, PUF, 1995.

Demazière Didier şi Dubar Claude, *Analyser les entretiens biographiques. L'exemple des récits d'insertion*, Nathan, 1997.

Demazière Didier şi Pignoni Maria-Térésa, *Chômeurs: du silence à la révolte*, Hachette, 1998.

Demazière Didier şi Dubar Claude, *Parcours professionnels et formes identitaires, retour sur une théorization*, Communication au Colloque du RC 52 de l'Association internationale de sociologie, Lisbonne, septembre 2000, à paraître.

Desrosières Alain, *Pour une histoire de la statistique*, Éd. de L'INSEE, 1988.

Desrosières Alain și Thévenot Laurent, *Les catégories socioprofessionnelles*, La Découverte, „Repères", 1988.

Djura, *Le voile du silence*, Michel Lafon, 1990.

Donegani Jean-Marie, *La liberté de choisir. Pluralisme religieux et pluralisme politique dans le catholicisme français contemporain*, Presses de la FNSP, 1993.

Donegani Jean-Marie, Idéologies, valeurs et culture, *în* O. Galland et Y. Lemel, *La nouvelle société française*, A. Colin, 1998, p.213–244.

Dubar Claude, *La socialisation. Construction des identités sociales et professionnelles*, A. Colin, ed. a 3-a, 2000 (ed. 1, 1991).

Dubar Claude, Les identités individuelles et collectives dans le champ professionnel, în *Traité de sociologie du travail*, Bruxelles, De Boeck, 1994, p.363–380.

Dubar Claude, Usages sociaux et sociologiques de la notion d'identité, în *Éducation permanente 128*, 1996-3, p.37–44.

Dubar Claude, La sociologie du travail face à la qualification et à la compétence, *Sociologie du travail*, 2/1996, p.179–196.

Dubar Claude, Trajectoires sociales et formes identitaires: clarifications conceptuelles et méthodologiques, în *Sociétés contemporaines*, 29, janvier 1998, p.73–86.

Dubar Claude, Formes narratives, repères temporels et sphères d'action. Une hypothèse d'interprétation des formes identitaires, în *Biographies et récits de vie*, Paris, IRESCO, mai 1999.

Dubar Claude și Nasr Selim, *Les classes sociales au Liban*, Presses de la FNSP, 1976.

Dubar Claude, Gayot Gérard și Hedoux Jacques, Sociabilité minière et changement social à Sallaumines, Noyelles-sous-Lens, *Revue du Nord*, 1982, p.365–463.

Dubar Claude și Engrand Sylvie, La formation en entreprise comme processus de socialisation professionnelle, în *Formation-emploi*, 16, octobre–décembre 1986, p.37–47.

Dubar Claude și Engrand Sylvie, Formation continue et dynamique des identités professionnelles, *Formation-Emploi*, 34, avril–juin 1991, p.87–100.

Dubar Claude *et al., L'autre jeunesse. Jeunes stagiaires sans diplôme*, Lille, PUL, 1987.

Dubar Claude și Sainsaulieu Renaud, Mobilités et formes de production identitaires, în L. Coutrot și C. Dubar, *Cheminements professionnels et mobilités sociales*. La Documentation française, 1992, p.204–236.

Dubar Claude și Tripier Pierre, *Sociologie des professions*, A. Colin, 1998.

Dubar Claude și Gadéa Charles (ed.), *La promotion sociale en France*, Lille, PUL, 1999.

Dubernet Anne-Chantal, Vogt Simone, Desfontaines Hèlène, *Les „contrats précaires" en questions*, CEREQ, CRA de Nantes, 1996.

Dubet François, *Sociologie de l'expérience*, Seuil, 1995.

Dubet François, L'exclusion scolaire: quelles solutions?, *în* S. Paugam (ed.), *L'exclusion, état des savoirs, op. cit*, 1996, p.497–505.

Dubet François şi Martucelli Danilo, *Dans quelle société vivons-nous?*, Seuil, 1998.

Dubet François şi Wieworka Michel (ed.), *Penser le sujet*, Fayard, 1995.

Duby Georges şi Perrot Michèle (ed.), *Histoire des femmes en Occident*, 5 vol., Plon, 1991.

Dumont Louis, *Essais sur l'individualisme*, Seuil, 1983.

Dupuy Jean-Pierre şi Thoenig Jean-Claude, *L'administration en miettes*, Fayard, 1985.

Durand Jean-Pierre şi Merrien François-Xavier (éd.), *Sortie de siècle. La France en mutation*, Vigot, 1990.

Durkheim Émile, La famille conjugale, în *Textes 3. Fonctions sociales et institutions*, Éd. de Minuit, 1975, p.35–49 (ed. 1, 1892).

Durkheim Émile, *De la division du travail social*, PUF, reed. 1994 (ed. 1, 1893).

Durkheim Émile, *Le suicide*, PUF, 1966 (ed. 1, 1897).

Durkheim Émile, *L'éducation morale*, PUF, 1966 (ed. 1, 1904).

Durkheim Émile, *Éducation et sociologie*, PUF, 1962 (ed. 1, 1922).

Ehrenberg Alain, *L'individu incertain*, Calmann-Lévy, 1995.

Ehrenberg Alain, *Le culte de la performance*, Calmann-Lévy, 1996.

Ehrenberg Alain, *La fatigue d'être soi. Dépression et société*, Odile Jacob, 1998.

Elias Norbert, Les transformations de l'équilibre Je-Nous, în *La société des individus*, trad. Fayard, 1991, p.207–301 (ed. 1, 1938).

Elias Norbert, *La société de cour*, trad. Calmann-Lévy, 1974 (ed. 1, 1969).

Elias Norbert, *La civilisation des mœurs*, Calmann-Lévy, 1976 (ed. 1, 1939).

Elias Norbert, *La dynamique de l'Occident*, trad., Calmann-Lévy, 1991 (ed. 1, 1939).

Elster Jon, *The Multiple Self*, Cambridge University Press, 1985.

Erikson Erik H., *Enfance et Société*, trad., Delachaux & Niestlé, 1982 (ed. 1, 1954).

Erikson Erik H., *Identity and the Life Cycle*, New York, International University Press, 1962.

Erikson Erik H., *Adolescence et crise. La quête d'identité*, trad., Flammarion, 1973 (ed. 1, 1967).

Fabre Michel, *Penser la formation*, PUF, 1993.

Falzon Pierre şi Teiger Catherine, Ergonomie et formation, *în* P. Carré şi

P. Caspar (ed.), *Traité des sciences et techniques de la formation*, Dunod, 1999, p.157.

Ferrand Michèle. Imbert Françoise, Marry Catherine, *L'excellence scolaire, une affaire de famille?*, CSU, 1997.

Ferrand Michèle și Jaspard Maryse, *Le contrôle des naissances*, PUF, „Que sais-je?", 1992.

Fernandez-Zoïla Adolfo, *Récits de vie et crises d'existence*, L'Harmattan, 1999.

Foucault Michel, *La volonté de savoir*. Histoire de la sexualité, vol. 1, Gallimard, 1973.

Foucault Michel, *La souci de soi*, în *Histoire de la sexualité*, vol. 4, Gallimard, 1984.

François Frédéric, Identité et hétérogénéité de l'espace discursif: l'exemple du dialogue chez l'enfant, în *Identités collectives et changements sociaux*, Toulouse, Privat, 1986.

Freud Sigmund, Psychologie des foules et analyse du moi, în *Essais de psychanalyse*, Payot, 1981, p.117–218 (ed. 1, 1921).

Freud Sigmund, *Psychopathologie de la vie quotidienne*, Payot 1967 (ed. 1, 1904).

Freud Sigmund, *La technique psychanalytique*, PUF, 1953 (ed. 1, 1904).

Friedberg Erhardt, *Le pouvoir et la règle*, Seuil, 1996.

Friedmann Georges, *Où va le travail humain*? Gallimard, 1962.

Gadrey Jean, Les services en France, *în* J. Kergoat *et al.* (ed.), *Le monde du travail*, La Découverte, 1998, p.83–92.

Galland Olivier, *Sociologie de la jeunesse*, A. Colin, 1992.

Galland Olivier și Lemel Yannick (ed.), *La nouvelle société française*, A. Colin, 1998.

Gauchet Marcel, *Le désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion*, Gallimard, 1985.

Gauchet Marcel, *La révolution des pouvoirs, la souveraineté, le peuple et la représentation*, Gallimard, 1989.

Gaudez Annie, *Compagnonnage et apprentissage*, PUF, 1994.

Gaulejac Vincent de, *La névrose de classe*, Hommes et groupes, 1987.

Gaulejac Vincent de, Bron Alain, *La gourmandise du tapir*, Desclée de Brouwer, 1995.

Gaullier Xavier, *Les temps de la vie. Emploi et retraite*, Esprit, 1999.

Gazier Bernard, L'employabilité, radiographie d'un concept, *Sociologie du travail*, mars–avril 1990, p.76–98.

Gazier Bernard, *Les stratégies des ressources humaines*, La Découverte, „Repères", 1993.

Giddens Anthony, *La constitution de la société. Éléments pour une théorie de la structuration*, trad., PUF, 1987 (ed. 1, 1977).

Giddens Anthony, *Modernity and Self-Identity*, Stanford University Press, 1991.

Giddens Anthony, *Les conséquences de la modernité*, trad., L'Harmattan, 1996 (ed. 1, 1994).

Glady Marc, *Communications d'entreprise et identités d'acteurs. Pour une théorie discursive des représentations sociales*, thèse, Université de Provence, 1996.

Glaser Bernard şi Strauss Anselm, *Awarenes of Dying*, Free Press of Glencoe, 1965.

Godelier Maurice, *La production des grands hommes*, Fayard, 1980.

Goffman Erving, *Stigmates. Les usages sociaux du handicap*, trad., Éd. de Minuit, 1975 (ed. 1, 1963).

Goffman Erwing, *La mise en scène de la vie quotidienne*, trad., Éd. de Minuit, 1974 (ed. 1, 1968).

Goffman Erwing, *Encounters. Two studies in the Sociology of Interaction*, Bobbs-Merrill Pub., Indianapolis, 1979.

Goffman Erwing, *Les cadres de l'expérience*, trad., Éd. de Minuit, 1991.

Goodman Nelson, *Manières de faire des mondes*, trad., Nîmes, J. Chambon, 1992 (ed. 1, 1978).

Gorz André, *Métamorphoses du travail. Quête de sens*, Galilée, 1988.

Gorz André, Le travail-fantôme, *Le monde du travail*, La Découverte, 1998, p.30–32.

Gorz André, *Misères du présent, richesse du possible*, Galilée, 1997.

Goux Dominique şi Maurin Éric, Société sans classes ?, *în* Coll., *France, les révolutions invisibles, op. cit.*, p.126–138.

Green André, Atome de parenté et relation œdipiennes, în *L'identité. Séminaire au Collège de France*, PUF, 1977, p.81–98.

Gremion Catherine, L'identité dans l'Administration, în *L'identité politique, op. cit.*, 1994, p.270–278.

Grize Jean-Blaise, *Savoirs théoriques et savoirs d'action*: point de vue logico-discursif, *în* J.-M. Barbier, *op. cit.*, p.119–130.

Guérin François, L'activité de travail, *în* J. Kergoat *et al.* (ed.), *Le monde du travail*, La Découverte, 1998, p.173–179.

Guilbert Madeleine, *Les femmes et l'organisation productive avant* 1914, Éd. de CNRS, 1972.

Guillemard Anne-Marie, *Le déclin du social*, PUF, 1986.

Habermas Jürgen, *Théorie de l'agir communicationnel*, trad., vol. 2, Fayard, 1986.

Havard-Duclos Bénédicte şi Nicourd Sandrine, *Les formes organisationnelles de l'engagement solidaire*, Université Saint-Quentin-en-Yvelines, printemps 1999.

Hérault Bernard și Lapeyronnie Didier, Conflits et identité, în O. Galland și Y. Lemel, *La nouvelle société française*, A. Colin, 1998, p.181–211.

Héritier Françoise, L'identité Samo, în *L'identité. Séminaire au Collège de France*, PUF, 1977, p.51–71.

Héritier Françoise, *Masculin/féminin. La pensée de la différence*, Odile Jacob, 1996.

Hirata Héléna și Senotier Danièle (ed.), *Femmes et partage du travail*, Syros, 1996.

Hobsbawn Éric J., *The Age of Extreme: An History of the World 1914–1991*, trad. franc., Complexe / Le Monde diplomatique, 1999.

Hughes Everett C., *Le regard sociologique*. Choix des texts et presentation par Jean-Michel Chapoulie, Éd. de la MSH, 1998.

Hurstel Françoise, Identité de père et classe ouvrière à Montbéliard aujourd'hui, în *Je/Sur l'individualité*, Messidor, 1987, p.155–180.

INSEE, *Les femmes, contours et caractères*, Éd. de l'INSEE, 1991.

Ion Jacques, *La fin des militants?*, Éd. de l'Atelier, 1997.

Jaspard Maryse, *La sexualité en France*, La Découverte, „Repères", 1997.

Jean Remy, Les nouveaux métiers d'ingénieurs, *în* J. Kergoat *et al.* (ed.), *Le monde du travail*, La Découverte, 1998, p.119–128.

Karpik Lucien, Les nouveaux porte-parole, *în* Coll. *France, les révolutions invisibles*, Calmann-Lévy, 1998, p.301–309.

Kaufmann Jean-Claude, *La trame conjugale. La trace du couple par le linge*, Nathan, 1992.

Kaufmann Jean-Claude, *Sociologie du couple*, PUF, „Que sais-je ?", 1994.

Kaufmann Jean-Claude, Rôles et identité: l'exemple de l'entrée en couple, *Cahiers internationaux de sociologie*, XCVII, 1994, p.301–328.

Kaufmann Jean-Claude, *La femme seule et le prince charmant*, Nathan, 1999.

Kellerhals Jean și Montandon Cléopâtre. Les stratégies éducatives des familles, Genève, Delachaux & Niestlé, 1881.

Kergoat Danièle, Division du travail entre les sexes, *în* J. Kergoat *et al.* (ed.), *Le monde du travail*, La Découverte, 1998, p.319–328.

Kergoat Danièle, Imbert Françoise, Le Doare Hélène, Senotier Danièle, *Les infirmières et leur coordination*, Lamarre, 1989.

Kergoat Jacques, Boutet Josiane, Jacot Henri, Linhart Danièle (ed.), *Le monde du travail*, La Découverte, 1998.

Kriegel Annie, *Aux origines du communisme français*, Flammarion, 1969.

Kripke Saül, *La logique des noms propres*, trad., Éd. de Minuit, 1982 (ed. 1, 1973).

Kristeya Julia, *Étrangers à nous-mêmes*, Fayard, 1988.

Kuty Olgierd, *La négociation des valeurs. Introduction à la sociologie*, Bruxelles, De Boeck, 1998.

Lacan Jacques, Le stade du miroir comme formation de la fonction du Je, *Écrits I*, Seuil, 1996, p.81–97.

Lacan Jacques, Subversion du sujet et dialectique du désir dans l'inconscient freudien, în *Écrits II*, Seuil, 1971, p.161–191.

Lacan Jacques, *Séminaire, livre XI*, Seuil, 1971.

Laing Ronald, *Soi et les autres*, trad., Gallimard, 1991 (ed. 1, 1959).

Lallement Michel, Les métamorphoses des systèmes éducatifs et productifs, *în* O. Galland şi Y. Lemel, *La nouvelle société française*, A. Colin, 1998, p.117–145.

Lambert Yves, Âges, générations et christianisme, *Revue française de sociologie*, XXXIV-4, 1993, p.525–556.

Lapierre Nicole, *Changer de nom*, Stock, 1995.

Latour Bruno, *Sur la pratique des théoriciens, în* J. Barbier, *op. cit.*, p.131–146.

Lazarsfeld Paul, Jahoda Maria şi Zeisel Henri, *Les chômeurs de Marienthal*, Éd. de Minuit, 1981 (ed. 1, 1932).

Leclerc-Olive Michèle, *Le dire de l'événement biographique*, Lille, PUS, 1996.

Le Cloarec Ronan, *L'identité bretonne*, Terre de brume, Rennes, PUR, 1998.

Legendre Pierre, *L'inestimable objet de la transmission. Études du principe généalogique en Occident*, Fayard, 1985.

Leger Danièle, *Le féminisme en France*, Le Sycomore, 1982.

Leger Danièle, *La religion pour mémoire*, Cerf, 1994.

Leimdorfer François, Individus entre familles et entreprises: patrons et patronnes de restaurants populaires à Abidjan, în *L'Afrique des individus*, Karthala, 1997, p.113–170.

Lemaire Jean, *Le couple, sa vie, sa mort*, Payot, 1979.

Lénine, *Que faire?*, Seuil, 1966 (ed. 1, 1905).

Lepoutre David, *Cœur de banlieue*, Odile Jacob, 1998.

Le Rider Jacques, *Modernité viennoise et crise des identités*, PUF, 1994 (ed. 1, 1990).

Leridon Henri şi Villeneuve-Gokalp Catherine, Les nouveaux couples: nombre, caractéristiques et attitudes, Population, 2, 1988, şi *Population et sociétés*, 220, 1988.

Levinson Donald, *The Season's of Man life*, New York, Ballantine Books, 1978.

Lévi-Strauss Claude, *Les structures élémentaires de la parenté*, Paris-La Haye, Mouton, 1966 (ed. 1, 1949).

Lévi-Strauss Claude, *L'identité. Séminaire au Collège de France*, PUF, 1977.

Levy Clara, *Écritures de l'identité. Les écrivains juifs après la Shoah*, PUF, „Le lien social", 1998.

Linhart Danièle, *Le torticolis de l'autruche. L'impossible modernisation des entreprises françaises*, Seuil, 1991.

Lipiansky Edmond-Marc, L'identité personnelle, *în* J.-C. Ruano-Borbalan (ed.), *L'identité. L'individu, le groupe, la société*, Sciences humaines, 1998, p.21–30.

Lyotard Jean-François, *La condition postmoderne*, Éd. de Minuit, 1977.

Maalouf Amine, *Les identités meurtrières*, Grasset, 1998.

Maillochon Florence, La tentation des prospectives. Histoire d'un projet de réforme du système éducatif : „conduire 80% d'une génération au niveau du bac", în *Histoire et mesure*, 1994, IX-2, p.13–50.

Maitron Jean (ed.), *Dictionnaire biographique du mouvement ouvrier*, vol. 1, Éd. Ouvrières, 1972.

Manin Bernard, *Principes du gouvernement représentatif*, Flammarion, 1996.

Marcuse Herbert, *L'homme unidimensionnel. Essai sur l'idéologie de la société industrielle avancée*, Éd. de Minuit, 1968 (ed. 1, 1964).

Marie Alain, De l'individu communautaire au sujet individuel, în *L'Afrique des individus*, Karthala, 1997, p.53–112.

Maruani Margaret şi Reynaud Emmanuel, *Sociologie de l'emploi*, La Découverte, „Repères", 1993.

Maruani Margaret şi Nicole Chantal, *Qui a peur du travail des femmes ?*, Syros, 1989.

Marx Karl şi Engels Friedrich, *L'idéologie allemande*, Éd. Sociales, 1966 (ed. 1, 1845).

Marx Karl şi Engels Friedrich, *Le manifeste du Parti communiste*, Éd. Sociales, 1964 (ed. 1, 1848).

Marx Karl, *Le 18 Brumaire de Louis Napoléon Bonaparte suivi de La guerre civile en France*, Éd. Sociales, 1962.

Matrod Jean-Louis, *Les fins de vie*, mémoire de maîtrise de sociologie, Université de Versailles-Saint-Quentin-en Yvelines, 1998.

Mauss Marcel, Une catégorie de l'esprit humain: la notion de personne, celle de moi, *Sociologie et anthropologie*, PUF, 1966 (ed. 1, 1938), p.333–364.

Mauss Marcel, L'essai sur le Don, în *Sociologie et anthropologie*, *ibid.*, p.145–284.

Mauss Marcel, Les techniques du corps, în *Sociologie et anthropologie*, *ibid.*, p.365–388.

Mead George Herbert, *L'esprit, le soi et la société*, trad., PUF, 1963 (ed. 1, 1933).

Meda Dominique, *Le travail. Une valeur en voie de disparition*, Aubier, 1996.

Mendras Henri, *La seconde Révolution française, 1965–1984*, Gallimard, 1988.

Mendras Henri, *La fin des paysans*, A. Colin, 1967.

Menger Pierre-Michel, *La profession de comédien*, Ministère de la Culture, 1997.

Mercier Delphine, Sechaud Frédéric, Tripier Pierre, Management Tools in the Process of Globalization, C. Mako şi C. Warhust (ed.), *The Management and Organisation of Firm in the Global Context*, University of Gôdöllö Press, 1999, p. 127–136.

Michelat Guy şi Simon Michel, *Classe, religion et comportement politique*, Presses de la FNSP et Éd. Sociales, 1977.

Morin Edgar, Les stars, Seuil, 1964.

Moulin Raymonde, De l'artisan au professionnel: l'artiste, în *Sociologie du travail*, 4-83, p.388–403.

Musil Robert, *L'homme sans qualités*, Gallimard 1954 (ed. 1, 1926).

Naville Pierre, *Vers l'automatisme social*, Gallimard, 1963.

Nicole-Drancourt Chantal, *Le labyrinthe de l'insertion*, La Documentation française, 1990.

Nisbet Robert, *La tradition sociologique*, trad., PUF, 1980 (ed. 1, 1967).

Noiriel Gérard, *Le creuset français*, Seuil „Points", 1988.

Noiriel Gérard, *Les ouvriers dans la société française*, Seuil „Points", 1986.

Ould-Ferhat Laurence, Scènes de médiation dans le quartier du pont de Sèvres, în *Utinam*, 1999-1/2, p.191–202.

Padioleau Jean Gustave, *Quand la France s'enferre*, PUF, 1981.

Palmade Jacqueline, L'identité comme travail de l'écart, *Éducation permanente*, „128", 1996-3, p. 85–102.

Paradeise Catherine, La marine marchande, un marché du travail fermé, în *Revue française de sociologie*, 24, 1984.

Paradeise Catherine, *Les comédiens*, PUF, 1998.

Parsons Talcott şi Bales R.F. (împreună cu M. Zelditch, J. Olds, P. Slater), *Family, Socialization and Interaction Process*, Free Press of Glencoe, 1955.

Passeron Jean-Claude, Biographies, flux, itinéraires, trajectoires, *Revue française de sociologie*, 1989.

Passeron Jean-Claude, *Le raisonnement sociologique. L'espace non popperien*, Nathan, 1994.

Passeron Jean-Claude, L'école et l'enseignement, în *Les champs de la sociologie française*, A. Colin, 1988, p.143–153.

Passeron Jean-Claude, L'inflation des diplômes, *Revue française de sociologie*, 1991.

Pastré Pierre. L'ingénierie didactique professionnelle, în P. Carré şi P. Caspar (ed.), *Traité des sciences et techniques de la formation*, Dunod, 1999; cf. p.406.

Paugam Serge, *La disqualification sociale, Essai sur la nouvelle pauvreté*, PUF, „Sociologies", 1991.

Paugam Serge (ed.), *L'exclusion, état des savoirs*, La Découverte, 1996.

Paugam Serge, *Les salariés de la précarité*, PUF, „Le Lien social", 2000.

Pelage Agnès și Roger Jean-Luc, Les transformations des établissements scolaires en France et en Angleterre, în *Utinam*, 1999-1/2, p. 113–146.

Peloille Bernard, Enquête sur une disparition. La notion d'identité nationale comme négation de la nation, în *La pensée*, 308, 1996, p.97–114.

Péquignot Bruno, Note de lecture, *Utinam*, janvier 1998, p.259–264.

Perrineau Pascal, La logique des clivages politiques, în Coll., *France, les révolutions invisibles*, Calmann-Lévy, 1998, p.289–300.

Peter J. și Waterman F., *Le prix de l'excellence*, InterÉditions, 1983.

Piaget Jean, *Le jugement moral chez l'enfant*, PUF, 1964 (ed. 1, 1932).

Pineau Gaston, Expériences d'apprentissage et histoires de vie, *în* P. Carré și P. Caspar (ed.), *Traité des sciences et techniques de la formation*, Dunod, 1999, p.307–327.

Pineau Gaston și Le Grand Jean-Louis, *Les histoires de vie*, PUF, „Que sais-je ?", 1993.

Pincon Michel, *Désarrois ouvriers. Familles de métallurgistes dans les mutations industrielles et sociales*, L'Harmattan, 1987.

Piore Michaël C. și Sabel Charles F., *The Second Industrial Divide. Possibilities for Prosperity*, New York, Basic Books, 1984.

Pizzorno Alessandro, Sur la rationalité du choix démocratique, în *Sur l'individualisme*, Presses de la FNSP, 1986, p.350–387.

Pollack Michël, *L'expérience concentrationnaire. Essai sur le maintien de l'identité sociale*, A.-M. Métailié, 1990.

Pollack Michaël, *Les homosexuels et le Sida. Sociologie d'une épidémie*, A.-M. Métailié, 1988.

Pudal Bernard, *Prendre parti. Pour une sociologie historique du PCF*, Presses de la FNSP, 1986.

Queroz Manuel de, Transformations de la famille, transformations de la société, în *Lien social et politique*, 40, 1998, p.117–128.

Ramonet Ignacio, *Géopolitique du chaos*, Galilée, 1996.

Ravenel Bernard, L'irrésistible crise du militantisme politique classique, în *Mouvements*, 3, 1999, p.19–27.

Rawls John, *Théorie de la justice*, Gallimard, 1992 (ed. 1, 1982).

Revel Jean-François, *Histoire de la philosophie occidentale*, Nil, 1993.

Reynaud Emmanuelle, Identités collectives et changement social: les cultures collectives comme dynamique d'action, în *Sociologie du travail*, 2/1992, p.159–177.

Reynaud Jean-Daniel, *Les règles du jeu. Action collective et régulation sociale*. A. Colin, 1998 (ed. 1, 1989).

Ricœur Paul, *Temps et récit*, Seuil, vol. 3, 1985.

Ricœur Paul, *Soi-même comme un autre*, Seuil, 1990.

Rifkin Jeremy, *La fin du travail*, La Découverte et Syros, 1996 (ed. 1, 1995).

Rilke Rainer Maria, *Lettres à un jeune poète*, Grasset, 1937.

Roché Sébastien, *La société incivile, Qu'est ce que l'insécurité?*, Paris, Seuil, 1996.

Roché Sébastien, Déviances et délits, *în* O. Galland şi Y. Lemel (ed.), *La nouvelle société française*, A. Colin, 1998, p.245–273.

Rosanvallon Pierre, *La nouvelle question sociale*, Seuil, 1995.

Roussel Louis, *La famille incertaine*, Odile Jacob, 1988.

Rowbotham Sheila, *Women, Resistance and Revolution*, Allan Lane, Penguin Books, 1972.

Ruano-Borbalan Jean-Claude (ed.), *L'identité. L'individu, le groupe, la société*, Sciences humaines, 1998.

Saglio Jean, Échange social et identité collective dans les systèmes industriels localisés, în *Sociologie du travail*, XXXIII, 4-91, p.529–544.

Sainsaulieu Renaud, L'effet de la formation sur l'entreprise, în *Esprit*, numéro spécial, 1974.

Sainsaulieu Renaud, L'identité et les relations de travail, *Identités collectives et changement social*, Toulouse, Privat, 1986, reluat în *Éducation permanente*, 128, 1996-3, p.194–206.

Sainsaulieu Renaud, *L'identité au travail*, Presses de la FNSP, ed. a 3-a, 1988 (ed. 1, 1977).

Sainsaulieu Renaud, Entretien avec G. Jobert, *Éducation permanente*, „128", 1996-3, p.187–193.

Salas Denis, Délinquance, *în* Coll., France: *France, les révolutions invisibles*, Calmann-Lévy, 1998, p.75–84.

Sartre Jean-Paul, *L'Idiot de la famille. Gustave Flaubert de 1827 à 1983*, Gallimard, 1972.

Sauvy Alfred, *La machine et le chômage*, Payot, 1957.

Sayad Abdelmalek, Les enfants illégitimes, *Actes de la recherche en sciences sociales*, 25, 1979, p.61–81; 28–29, p. 117–132.

Sayad Abdelmalek, Les immigrés algériens et la nationalité française, *în* S. Laacher (ed.), *Questions de nationalité*, L'Harmattan, 1987, p. 127–203.

Sayad Abdelmalek, *La double absence*, Seuil, 1999.

Schaff Adam, *Le marxisme et l'individu*, A. Colin, 1968.

Schnapper Dominique, *L'épreuve du chômage*, Gallimard, 1994 (ed. 1, 1981).

Schnapper Dominique, *La communauté des citoyens; Sur l'idée moderne de nation*, Gallimard, 1996.

Schnapper Dominique, *Contre la fin du travail*, Textuel, 1997.

Schnapper Dominique, *La relation à l'autre*, Gallimard, 1998.

Schnapper Dominique, Eixste-t-il une identité française ?, *în* J.-C. Ruano-Borbalan (ed.), *L'identité. L'individu, le groupe, la société*, Sciences humaines, 1998, p.297–306.

Schnapper Dominique, *La compréhension sociologique*, PUF, „Le Lien social", 1999.

Schumpeter Joseph, *Capitalisme, socialisme et démocratie*, Payot, 1965 (ed. 1, 1942).

Schön Donald A. *A la recherche d'une nouvelle épistémologie de la pratique et de ce qu'elle implique pour l'éducation des adultes*, *în* J.-C. Barbier, *op. cit.*, p.201–222.

Schutz Alfred, *Le chercheur et le quotidien*, trad., Méridiens-Klincksieck, 1987.

Schurmans Marie-Noëlle și Dominice Loraine, *Le coup de foudre amoureux*, PUF, 1997.

Schwartz Olivier, *Le monde privé des ouvriers*, PUF, 1990.

Schwartz Olivier, Le baroque des biographies, *Cahiers de philosophie*, printemps 1990, p.173–189.

Schweitzguth Étienne, L'affaiblissement du clivage droite-gauche, *în* Pascal Perrineau, *L'engagement politique*, Presses de la FNSP, 1988, p.215–237.

Scott Joan W., La travailleuse, *în* G. Duby et M. Perrot, *Histoire des femmes en Occident*, Plon, 1991, vol. 4, p.419–444.

Segalen Martine (ed.), *L'autre et le semblable*, Presses du CNRS, 1989.

Segrestin Denis, Les communautés pertinentes de l'action collective, *Revue française de sociologie*, XXIII, 1980.

Segrestin Denis, *Le phénomène corporatiste*, Fayard, 1984.

Segrestin Denis, *Sociologie de l'entreprise*, A. Colin, 1992.

Segrestin Denis, De l'identité professionnelle à l'identité d'entreprise, în *L'identité politique*, PUF, 1994, p.262–269.

Sennett Richard, *Les tyrannies de l'intimité*, trad., Seuil, 1979 (ed. 1, 1974).

Simmel Georg, *Sociologie et épistémologie*, PUF, „Sociologies", 1981 (ed. 1, 1894, 1912).

Simon Patrick, Classements scientifiques et identités ethniques, în *Recherche sociale*, 147, 1998, p.16–29.

Singly François de, *Le soi, le couple, la famille*, Nathan, 1996.

Singly François de, *Sociologie de la famille contemporaine*, Nathan, „128", 1993.

Singly François de, Individualisme et lien social. *Lien social et politique*, 39, printemps 1998, p.33–45.

Singly François de, *Libres ensemble. L'individualisme dans la vie commune*, Nathan, 2000.

Sociologie du travail, Symposium autour de l'ouvrage în *Analyser les entretiens biographiques*, 4/1999, p.136–212.

Stevens Hélène, *Les couples et la politique*, mémoire de maîtrise de sociologie, Université de Versailles – Saint-Quentin-en-Yvelines, 1997.

Strauss Anselm, *Miroirs et masques. Une introduction à l'interactionnisme*, trad., A.-M. Métailié, 1990 (ed. 1, 1959).

Strauss Anselm, *La trame de la négociation*, L'Harmattan, 1992.

Supiot Alain, *Critique du droit du travail*, PUF, 1994.

Sutter Joseph, *Vingt ans de sondages religieux en France*, Éd. du CNRS, 1984.

Tap Pierre (ed.), *Production et affirmation de l'identité*, vol. 1: *Identités individuelles et personnalisation, vol. 2: Identités collectives et changements sociaux*, Toulouse, Privat, 1986.

Taylor Charles, *Les sources du Moi*, trad., Seuil, 1998 (ed. 1, 1989).

Taylor Charles, *Le malaise de la modernité*, trad., Cerf, 1994.

Terrail Jean-Pierre, *Destins ouvriers. Fin d'une clase?*, PUF, 1988.

Terrail Jean-Pierre, *La dynamique des générations*, L'Harmattan, 1995.

Terrail Jean-Pierre, (ed.), *La scolarisation de la France*, la Dispute, 1997.

Terssac Gilbert de, *Autonomie dans le travail*, PUF, 1992.

Terssac Gilbert de, *Savoirs, compétences et travail*, *în* J.-M. Barbier, *op. cit.*, p.223–248.

Testard Alain, *Des croyances et des hommes*, Éd. de la MSH, 1991.

Thery Irène, *Le démariage. Justice et vie privée*, Odile Jacob, 1993.

Thery Irène, *Couples, filiation et parenté aujourd'hui*, Odile Jacob, 1998.

Thery Irène, Il n'y a pas de Je sans Nous, *în* Coll.: France, *France, les révolutions invisibles*, Calmann-Lévy, 1998, p.17–32.

Thiesse Anne-Marie, *La création des identités nationales. Europe XVIII^e–XX^e siècle*, Seuil, 1999.

Todorov Tzvetan, *La vie commune*, Seuil, 1997.

Tönnies Ferdinand, *Communauté et société*, trad., Reitz, 1965 (ed. 1, 1887).

Touraine Alain, *Critique de la modernité*, Fayard, 1992.

Touraine Alain, *L'évolution du travail ouvrier aux usines Renault*, Éd. de CNRS, 1955.

Tribalat Michèle, *Faire France, une grande enquête sur les immigrés et leurs enfants*, La Découverte, 1995.

Trompette Pascale, La négociation dans l'entreprise: symbolique de l'honneur et recompositions identitaires, în *Revue française de sociologie*, XXXVIII-4, 1997, p.791–822.

Varro Gabrielle, „Sociolinguistique ou sociologie du langage ?" toujours le même vieux débat, *Langage et société*, 88, iunie 1999, p.91–100.

Vergnaud Gérard, Le développement cognitif de l'adulte, *în* P. Carré şi P. Caspar (ed.), *Traité des sciences et techniques de la formation*, Dunod, 1999, p.196–205.

Vernant Jean-Pierre, *L'individu, la mort, l'amour. Soi-même et l'autre en Grèce ancienne*, Gallimard, 1989.

Verret Michel, *Chevilles ouvrières*, Éd. de l'Atelier, 1995.

Verret Michel, prefață la reeditarea volumului *Le Travail ouvrier*, L'Harmattan, 1999.

Veyne Paul, Entretien, *Sciences humaines*, 88, novembre 1998, p.39–42.

Villeneuve-Gokalp Catherine, Du premier au deuxième couple: les différences de comportement conjugal entre hommes et femmes, INSEE, *Congrès et colloques*, 7, 1991.

Vuain Robert, Un siècle d'individu, de communauté et d'État, în *L'Afrique des individus*, Karthala, 1997, p.19–52.

Wald Paul, Classes d'énoncés, dimensions modales et catégories sociales dans ALCESTE, în *Utinam*, 1999-1/2, p.303–24.

Wallerstein Immanuel și Balibar Étienne, *Race, nation, classe. Les identités ambiguës*. La Découverte, 1988.

Wallon Henri, Le développement de l'enfant, *Enfance*, număr special, ianuarie–aprilie 1963.

Warnier Jean-Pierre, *La mondialisation de la culture*, La Découverte, „Repères", 1999.

Weber Max, *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, trad., Plon, 1964 (ed. 1, 1904).

Weber Max, *Le savant et le politique*, trad., Plon, 1959 (ed. 1, 1919).

Weber Max, *Économie et société*, trad., Plon, 1971 (ed. 1, 1921).

Weber Max, *Sociologie de la religion*, Texte alese, trad. nouă, Gallimard, 1999.

Wieworka Michel, *La France raciste*, Seuil, 1992.

Winnicott Donald, Le rôle de miroir de la mère et de la famille dans le développement de l'enfant, în *Jeu et réalité*, Gallimard, 1972.

Wittgenstein Ludwig, *Investigations philosophiques*, trad., Gallimard, „Tel", 1986 (ed. 1, 1953).

Zehraoui Ahsène, Processus différentiel d'intégration au sein des familles algériennes en France, *Revue française de sociologie*, XXXVII-2, 1996, p.237–262.

Zoll Rainer, *Nouvel individualisme et solidarités quotidiennes*, Kimé, 1992.

Zorn Fritz, *Mars*, Gallimard, 1977.

BCU CLUJ / UNIVERSITY LIBRARY

Imprimare la Combinatul Poligrafic,
str. Petru Movilă, 35;
MD-2004, Chişinău, Republica Moldova
Comanda nr. 30060

B.C.U. „M. EMINESCU" IAŞI

BCUIAȘI CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

BCUIASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

ISBN 9975-67-329-5
9 789975 673297

Autorul examinează schimbările intervenite în viața privată, în muncă și în credințele simbolice (religie, politică etc.), asociindu-le cu cele trei procese care au cunoscut evoluții semnificative: emanciparea femeilor, raționalizarea economică și privatizarea credințelor. Este propusă următoarea interpretare: formele anterioare de identificare a indivizilor (culturale, statutare...) și-au pierdut legitimitatea, în timp ce formele noi (reflexive, narative...) nu sunt deocamdată nici constituite integral, nici recunoscute.

Constatarea acestei crize este legată de o conjunctură economică, politică și simbolică particulară: globalizarea schimburilor și ascensiunea unei noi economii, repunerea în discuție a statelor-națiuni și prăbușirea comunismului, diversificarea formelor de viață privată și de raporturi între sexe.

Dificultățile de a se defini pe sine însuși și de a-i defini pe alții se explică prin traversarea unei faze critice a dinamicii societăților moderne, descoperite de Max Weber: cea în timpul căreia identificările defensive, de tip „comunitar", blochează emergența identificărilor constructive, dar incerte, de tip „societar".